西方学术译丛

UNDERSTANDIN-G RELIGIO-US LIFE

FREDERICK J. STRENG

人与神

■宗教生活的理解

[美] 斯特伦著 金 泽 何其敏译



西方学术译丛

人与神

宗教生活的理解

〔美〕斯特伦 著

金泽 何其敏 译

上海人民出版社

沪新登字101号

UNDERSTANDING RELIGIOUS LIFE
Third Edition
Frederick J. Streng

根据Wadsworth Publishing Company 1985年版译出

责任编辑　倪为国
封面装帧　袁银昌

·西方学术译丛·
人　与　神
宗教生活的理解
[美] 斯特伦 著
金 泽 何其敏 译
上海人民出版社出版、发行
(上海绍兴路54号)
新华书店上海发行所经销　常熟新华印刷厂印刷
开本850×1156　1/32　印张13.5　插页2　字数300,000
1991年11月第1版　1991年11月第1次印刷
印数 1—6,000(内精装600本)
ISBN 7—208—01149—4/B·151
定价（平装）5.00元（精装）9.30 元

西方学术译丛

出版絮语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大

读者的学术眼界，也为了促成国内学术界的创造。应该承认，西方学术著作，甚至是那些巨制，基本上都不属于马克思主义的成果。但是，正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样，吸收非马克思主义的研究成果，有利于在新的历史条件下马克思主义的发展，有利于建设社会主义的新文化。所以，当我们着手编辑《西方学术译丛》时，却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书，是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作“地球村”，但是生活在地球这一端的我们，要全面了解另一端世界的学术状况，依然存在很多障碍和困难。为此，我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议，当然也欢迎给予批评与匡正。

一九八六年八月

译 者 序

宗教研究与神学研究之最根本的区别，就在于它本质上不是研究神的意旨，而是研究人对自身的理解。

谁都知道宗教有一个神灵世界。然而仅有神灵世界并不能构成一个活生生的宗教。宗教中除了神灵这些崇拜对象之外，还有与这些“客体”结成多重关联的“主体”，亦即宗教信徒。宗教的关键，并不在于它有多少神灵，或有何种性质的神灵，而在于人与神灵结成的一种特殊关系：神灵主宰万事万物，人是神灵的奴仆；人只有跪倒在神灵的脚下，虔诚地向神灵祈祷和献祭，才能得到神灵的宽恕与恩赐。尽管这种关系在不信仰宗教的人们看来具有异化的性质，但是人在仰视神灵，将自己奉献给神灵时，不仅看到那些超越自己、主宰自己命运的神灵，而且也观照到自己的地位。

人们在宗教的神话-神学体系中建构起世界创生(包括人的起源)与延续的模式；确立人与超越人的力量的关系；塑造人的道德规范与行为准则；建树本社团的生活模式。这也就是说，人类在宗教中通过自己对神灵的信仰，明确了个人在宇宙和世界中的位置，并由此形成个人(社会)生活的意义与价值。正是基于这样的认识，我们把宗教视为人类的一种自我理解。

人类的自我理解，萌发于最原始的宗教观念之中。按照英国人类学家 E. 泰勒的解释，最早的灵魂观念，产生于人类对自身

的生命现象(诸如呼吸、感觉等)与精神现象(如梦境等)的理解。由此原始人形成最初的灵魂观念，并相信个人的灵魂在其身体死亡与解体之后能够继续存在，其中某些灵魂能够上升到强大的诸神行列之中（参见泰勒《原始文化》，第1卷，第426页）。

进入文明时代之后，人类的自我理解越来越具有自觉的性质。特别是到了亚斯贝尔斯所说的“枢纽时代”（公元前6世纪始），人类的自我理解不仅有艺术、道德、政治、法律、科学、哲学等丰富多彩的形式，而且在宗教内部，也出现人本主义的思潮。诸如著名的佛教创始人释迦牟尼，不是得到“神启”，而是通过反思人生而达到彻悟的；中国的孔子，也是从人类社会最基本的关系出发，提出“礼”与“仁”的学说。

当人们以这种反思的精神去理解宗教(而非建立一种宗教)时，必不可免地要探讨宗教的本质与其演变的轨迹。然而，由于人们所处的文化氛围不同，人们的立足点不同，因而在有关宗教的一些基本问题上，诸如神灵观念是什么?这种神灵位居何处，或为何物?人如何与之建立联系，甚或与之合一？这种合一的取向有何作用或功能?不同的人们形成不同的观点与结论。

尽管如此，人类对于宗教的理解，无论在深度上还是广度上都不断地向前发展。其发展的进程大致可以概括为：点——>线——>面——>体。最初人们只看到自己文化传统中的宗教现象，当人们探讨这些宗教现象的来龙去脉时，就把孤立的点(现象)连成了线(历史)。人们在征战、经商、外交、旅行等活动中大大开拓了视野，了解到异地文化中的宗教传统，从而有可能进行比较研究。然而这样一来，不同的历史线索就交织成一个“面”，亦即形成一个研究的领域。时至今日，人们越来越认识到，以往人们各执己见、陷入无休止的争论，乃是因为人们执著自己所看到的宗

教之“面”不同，没有认识到宗教本是一个文化体。宗教作为一个文化体，不仅在外部呈现出不同的“面”，而且在其内部也具有多元的因素与层次。

宗教作为人类理解的对象（客体），自有其发生发展的进程，然而人类（主体）对宗教的认识也有其发展深化的过程。事实上，早在原始社会，宗教就已经发展成为一个文化体，但直到本世纪，确切地说本世纪中叶以来，人们才明确地认识到这一点。这个飞跃不仅使人更丰富地认识到宗教的内涵与深蕴，而且促使人们以全新的姿态理解宗教，理解不同的人们对宗教的理解。一旦达到这样的精神境界，又会油然产生一种强烈的理论需求，尽力使自己能够多角度、多层次地了解各种有关宗教的理论学说，从而使自己能够更深刻、更全面地理解宗教。

《人与神——宗教生活的理解》一书，就是这种理论需求的产物。反过来，它又成为全面理解宗教的一把钥匙。

《人与神——宗教生活的理解》一书的作者F. X. 斯特伦先生，1933年生于美国，现任美国南卫理公会大学的宗教史教授，全美宗教学会主席（曾任美国东亚研究会主席）。斯特伦先生的研究领域十分广泛，他对东方宗教有着浓厚的兴趣和颇有造诣的研究，并在日本、斯里兰卡、泰国与中国进行了实地考察。近年来，他在佛教研究方面，在比较宗教的研究方面，以及在促进佛教与基督教的对话等方面卓有贡献。他的《人与神——宗教生活的理解》一书，是他主编的《宗教与人生》丛书的导论。这本书凝聚了他多年来的研究成果，不仅在美国学界倍受重视，现已发行了许多版，而且已有日文、朝鲜文等的译本。

斯特伦对人类的宗教生活的理解，有其独到之处。虽然自古以来就有“条条道路通罗马”的说法，但通达罗马的道路却有远近高低之别。就宗教研究而言，人们无论从哪条道路理解宗教，

都必不可少地有其出发点，这个出发点不仅因为研究者的立场不同呈现出不同的“主体”色彩，而且由于人们理解宗教的思路与境界相异而表现出不同的走向。斯特伦在本书中，基本上是按照“人类在精神上感受到的问题←→宗教解决这些问题的手段（途径）”的思路来理解宗教。在斯特伦看来，人们在世间一切精神生活与社会生活的层面及其表现方式中，都可以发现宗教的意义。他把这些表现方式分为传统宗教的表现方式（第一编）与非传统宗教的表现方式（第二编）。在传统宗教的表现方式里，人们是借助于超越自己的异己力量战胜人间困苦的，如通过把自己与神圣存在结合起来以战胜人们的罪恶与软弱；追求生活在同宇宙法则的和谐之中以纠正自私自利所造成的混乱；借助精神修炼使自己在事物与观念的束缚中获得自由等。而在非传统宗教的表现形式中，诸如在完善人际关系，增强社会责任心，从事理性、艺术、科学技术等项事业的过程中，只要人们将宗教的精神立为追寻的价值取向，或同样可以从中发现宗教的意义，或从中感受到宗教的作用（功能）。

在此基础上，斯特伦勾勒出宗教意义的 9 种模式。这9种模式，每一种都超越了具体的宗教形态：它们不是哪一种宗教历史形态（诸如基督教、伊斯兰教、佛教）所独有的，而是在跨宗教的比较研究中，从古往今来的各种宗教形态中抽象出来的。虽然迄今没有一种具体的宗教历史形态全部典型地具备这9种模式，但每一种宗教历史形态全都程度不同地具有这 9 种模式。而且恰恰由于这种“程度不同”，宗教才具有不同时代与不同传统的特色。

然而这种将表象模式化或说类型化的抽象过程只是初级的尽管这些“问题→手段”的脉络能够编织成宗教功能的网络，但依然需待揭示其终极层次的意义，即宗教何以为宗教，或说宗教

之最根本的功能是什么？斯特伦认为，宗教是个动态的转变过程，这个过程的一端是人类境遇中的问题，另一端则是所谓的终极实体(或为神圣存在，或为宇宙法则)，将此两端联结起来的是(解决问题的)手段或途径。而整个过程的意旨在于人们由此获得"根本转变"。斯特伦认为这是宗教的真谛和关键：

> 宗教是实现根本转变的一种手段。……所谓根本转变是指人们从深陷于一般存在的困扰(罪过、无知等)中，彻底地转变为能够在最深刻的层次上，妥善地处理这些困扰的生活境界。这种驾驭生活的能力使人们体验到一种最可信的和最深刻的终极实体。尽管这个终极实体在各个宗教传统中都极难定义，但是这些宗教传统的信奉者和追随者们，全都根据这一终极的背景来限定、或约束自己的生活，并努力地照这种方式生活，以此扬长克短，不断完善自己。(本书第 2 页)

达到这种终极层次的抽象，是很深刻的，也是很不容易的。对于一个理论家来说，其理论建构能否成功的关键所在，是他能否在万千气象中抽象出一个逻辑的起点。一旦凝炼出这样一个逻辑起点，理论家的探讨就能够"一以贯之"，形成一个理论体系。当我们阅读斯特伦的这部书时，会感到其理论阐述有如水中的涟漪，一圈一圈地向外扩展。在最核心的内圈，是他的最基本的理论观点(第一章)，在此他阐述了宗教的定义和作用。然后，他探讨了传统宗教的 4 种模式(第一编)，为人们从宗教内部理解宗教提供了各种必要的理论分析与历史依据。在此基础上，他又把人们带到宗教传统之外，在整个人类文化的氛围里，从 5 个方面入手(第二编)，引导人们更深刻、更全面地理解宗教。然

而这样地理解宗教，即从宗教及其作用（功能）本身理解宗教，难免会使人形成某些错觉或偏见。为了全方位地拓展人们的视野，纠正人们容易形成的偏执，斯特伦又在第三编里，阐述和分析了百多年来学术界有关宗教的各种学说，使人们能够从心理学、社会学、人类学、历史、现象学等多重视角，认识和理解宗教的意义与作用。

斯特伦关于“根本转变”的理论学说，具有很强的解释能力，能够把古往今来、宗教的与世俗的各种文化形式全都囊括于自己的理论体系之中。由此产生一个问题：在终极的层面上，宗教与非宗教的区别消失了。在斯特伦看来，人类生活的一切方面皆可看作有可能成为实现根本转变的途径。扩展宗教定义的结果，不仅使之超越了以往各种传统的假设，而且造成一种新局面：任何学习的体验，诸如上学、解题、参加政治集会以及置身于艺术家的工作室中，都可以看作有可能推动或发展人的根本转变。尽管斯特伦强调说这绝不意味所有的人类活动都会成为宗教的活动，而是说宗教的诸因素，已经渗透到过去不曾同宗教密切相关的人类生活的其他方面之中；但仅此强调，并不能弥补其理论体系的一个重大缺陷。

在当代的比较宗教研究中，很多人认为在千姿百态的宗教表象之后，有一种人类共有的“宗教性”。人们的宗教信仰与宗教行为虽然会因时代不同、文化传统不同而各放异彩，但这种宗教性却贯穿于各种宗教历史形态之中，并构成宗教延续至今的内在动力。至于这种宗教性是什么，则众说纷纭。可是无论怎样，这种宗教性总应当是宗教与非宗教的分水岭。斯特伦在自己的宗教定义中，提出“宗教是实现根本转变的一种手段”，可是在他的理论阐述中，却成了能够实现根本转变的手段皆具有宗教性，这就使其理论学说具有一种内在的“悖论”。

应当说，斯特伦关于“根本转变”的论述卓有见地，其中很多阐述相当精辟，富有启发性。然而人类对于实现根本转变的追求，与其说是一种宗教性，还不如说是人类精神生活的本质。人类文明的发展，主要的趋势不是宗教的因素渗透到非宗教的文化形态之中，而是人类越来越现代化的精神需要促使宗教也越来越现代化，越来越由异化的方向回归（人化），促使人们从新的角度开发宗教的潜能。人类在宗教生活中，由盲然地甘受神灵的主宰到自觉地追求自己的根本转变，这种精神境界的飞跃，本身就是人类自我实现的一种根本转变。就此意义而言，斯特伦的这部著作及其理论学说，充分体现了这一根本转变，他的思想观点乃是这种根本转变的产物与升华。

金　泽

1990年11月

中译本序

我非常高兴《人与神——宗教生活的理解》第3版的中译本问世。我希望这个译本有助于当代国际间就遍及世界各地的宗教制度、宗教观念以及宗教的价值体系展开讨论。

本书以百多年来欧美学术界对宗教生活的研究为基础，强调对所谓“宗教”的人类经验中的根本因素作一番全球的、历史的、社会科学的和哲学的分析。然而“宗教”这个词的意义在学术讨论中，除了包括古代的和现代的宗教传统(诸如基督教、佛教、伊斯兰教)的社会制度之外，还扩展到其他许多方面。“宗教”一词已经变得意指一种文化象征，它不仅包括人类有关生活之深蕴的意识和人们在社会生活中的社会职责和道德义务，而且还利于人们的理解和把握。这种文化象征虽有诸多方面和形式，但都表现了人们改善生活的最美好的愿望和努力。所以“宗教”或“宗教性”这个词，不仅包括世界各大宗教中皆可见到的人类的表现形式，而且还包括人们在这些传统之外所执著的一些最为重要的世界观与实践活动。

《人与神——宗教生活的理解》一书，原是为大学生写的，他们想理解自己对生活目的之最深刻认识的意义，也想了解这种意义同贯穿于人类历史不同文化之中的，并与自己的文化完全不同的表现形式相互关联的诸多可能性。我们的目的在于解说过去的和现在的“宗教”表现形式。这些解说广义地把宗教表现形式描述为不断变化、在个人与社会两方面起作用的、根本的(亦

是可以把握的)转变过程。为此，本书分析了不同的宗教感情、宗教观念、宗教行为以及宗教的社会制度，并认为它们都激发了人类最深厚的情感和最高尚的价值。

当然，无论过去的宗教表现形式，还是当代的宗教表现形式，不一定个个都象其他的表现形式那样有效地作用于诸如智慧、情感、正义、同情与和平等普遍观念。但在当今世界，若要为这些观念努力奋斗，就要求人们从每一种文化来理解不同的个人信念和文化传统。这些信念与传统，都按照各自的文化传统与社会条件，提出了实现这些理想的不同的(有时是冲突的)途径和方法。

本书尽力把不同时代和不同文化中的宗教生活的作用与观念，都理解成在期求某种根本的转变(“意在根本转变”)。之所以如此，是想揭示人类“宗教性”的真谛。为此，我们作出极大的努力，力求设身处地、确切地描绘出各种宗教信徒们的追求。与此同时，全书构成一种理论构架，它把完全不同的历史表现形态，置于不同的和跨文化的“宗教性”的诸类型之中。这样，可使读者从某个角度(即人类追求实现自己最高的理想)，看到某些共同的因素。我希望这样的理论构架有助于不同的价值确定过程如何殊途同归，在不同的文化中形成了某些相同点，又如何在某种文化中或同一宗教传统中造成许多重要的差别。然而，每一种概括性的理论构架(本书亦在其中)都需要借助经验地考察具体的历史和文化的诸形态加以检验和凝炼。如果本书所提出的这种跨文化的理解，有助于读者对人类历史上宗教生活之广泛多样的形态，在意义、差别与共同点等方面形成更深刻的认识，那么本书的目的就达到了。

F.J.斯特伦

1987年12月于达拉斯

前　　言

《人与神——宗教生活的理解》的第3版如同前2版一样，意在成为对宗教问题所知甚少的读者们的向导。它的主旨依旧是帮助读者们理解和思考宗教生活的不同点和相似点。基本的观点是把过去和现在的宗教经验解释为一种期求根本转变的动态过程。也就是说，我们研讨的重点在于宗教的情感、观念和行为等，如何激发人类最深刻的情感与最高尚的价值。

《人与神——宗教生活的理解》是《宗教与人生》丛书之一。它为理解宗教生活的意义和目的提供了理论构架，其优点在于倡导在全球背景中理解宗教生活，既不把不同的宗教执著过分地简单化，亦不把它们全都归纳为某一个宗教的内容。因此它实际上运用了现象学的形态学，这是一种较有成效的方法，它可使人们找出宗教问题及其解答的位置，也可使人们对之作出解释。与此同时还指出了进一步探讨的方向，读者可以进一步提出自己的问题。

第3版与前2版的不同之处在于它所运用的材料更加简明。三编的格局也作了重新安排：把讨论宗教传统之存在方式的章节（原第二编）和讨论非传统的宗教意义之表达方式的章节（原第三编），放在了讨论各种理解宗教生活之方法的那一编前面。贯穿全书的基本观点也进一步得到阐述和发挥，而各章节之间的组织联系则显得更加明了。书中补充了一些例证，增添了一些

图表，这都使一些关键的概念和解释变得更加鲜明和易于读者接受。

新版的《人与神——宗教生活的理解》还在第三编(论述研究宗教的方法)中增添了一章(第十四章)，专门讨论宗教对话。这个问题在过去10年中变得日益突出。我们在这一章里试图从一种新的角度加以探讨，以期解决在理解宗教生活过程中出现的主观因素与客观因素的关系问题，以及与此相关的其他问题。我们不仅探讨了属于不同宗教团体的人们在思想上和体验上的交流，而且讨论了哲学家、科学家以及法学家们提出的一些世界性问题。他们不仅论述了传统的宗教派别，而且对那些构成人们宗教信仰之最终极论断的意义也有所认识。

所有的比较分析(包括分类)都要求对具体的现象进行抽象。这既会展现出被考察对象的内容，也能展示观察者的认识角度。要比较地研究宗教，就要注重人类经验的各个重要方面，但要尽量避免作为教徒而具有的目的、过程及假设等方面的干扰和曲解。而要进行跨文化的比较研究，还必须把具体教派所运用的专门术语转换成一般性词汇。这种词汇所构成的具体表述虽有十分重要的相似性，但还是有区别的。比如"宗教"这个词(意味着根本的超越)既有内在的意义，又有被特意认定的意义，它们有时会有助于人们的理解，有时又妨碍了理解。无论人们运用哪一个一般性词汇，都必须不断用具体的宗教表述加以检验和修正。本丛书的其他各卷则为此提供了基本的信息。如果我们阐述的观点打开了读者的思路，有助于人们思考和理解极为广泛多样的宗教生活的意义、不同点和共同之处，那就实现了本书的目的。

F.J.斯特伦

主教一边匆忙地走着一边说："我的第三个论点是：在我们短暂的生命之中也有一种永恒，只不过我们极其难以独自发现它罢了。日常的欲望迷住了我们的心。只有极少数的人类精英能够在其昙花一现的世俗生涯中获得永恒。由于其他所有的人都失去了这种机会，所以上帝怜悯他们，给他们送来了宗教，由此芸芸众生也能够生活在永恒之中了"。

——尼·卡赞扎基斯

目　录

第二编 人类表现宗教意义的思想方式与行为方式

第三编 客观研究宗教的各种探讨

第一章　宗教的性质与宗教研究

宗教、宗教的、宗教研究、宗教体验等词汇，我们已是司空见惯，几乎绝大多数人对其中每个词的一般定义都有了解。有时候，这些词似乎极为重迭交错，以致很难把它们各自的意义截然划分开。然而如今更多的人已认识到它们之间有极为重要的区别。有些人认为一般称为宗教的东西，并非真的是某种宗教体验。而另一些人则主张个人对于宗教信仰的认识，绝不能当作某种宗教的定义。甚至还有一些人在研究宗教生活时提出宗教不同于宗教活动，或说宗教研究不能只研究宗教的传统。

这些不同的想法由何而来?它们相互有别的原因何在?这种多样性部分的是由下述因素造成的：人们常常对理解宗教生活的意义何在抱有不同的见解;人们对一般的宗教、具体的宗教、宗教的以及宗教研究等观念的看法，有时相距甚远，有时又过于重迭。面对千人千面的"宗教"理解，初涉此领域的人们可能会感到束手无策、陷入一大堆相互冲突的定义和观点之中。宗教如同大部分人类生活一样，处于主观经验和客观经验的交互作用之中。尽管对宗教问题的回答千差万别，但这些问题本身却具有十分重要的相似性。

要阐明宗教研究中的这些基本问题，我们有必要在此解答人们常常提出的三个问题:宗教是什么?为什么要研究宗教?我们能否研究宗教?

一、宗教是什么?

任何人坐下来稍作思考之后,都可写出他或她的宗教定义。尽管彼此的定义相距甚远,但很可能他们是沿着具有共性的思路下定义的,这就是按照各自最深厚的个人感情,按照各自的文化及其最崇尚的生活价值来定义的。

研究宗教的学者们在给宗教下定义时,与其他人相差无几。他们也认为宗教对个人有影响、在文化中起作用、并表达了人们最崇尚的生活价值。此外,学者们也象平常人一样,彼此得出不同的结论。于是问题油然而来:既然学者们的宗教定义与普通人的宗教定义相差无几,怎么可能知道宗教为何物呢?我们并不打算给出宗教的终极定义。我们所提出的宗教定义是动态的,并构成全书讨论问题的基础。我们先提出宗教或宗教生活的定义,然后再讨论它的三个层次:个人的、文化的、终极的。

1. 宗教的定义

我们的宗教定义把目光集中在各种转变过程的作用上,通过这种转变过程,人们使自己的生活达到一种他们认为具有最高价值的生活境界。基于对宗教生活的这种分析,我们提出这样的宗教定义:宗教是实现根本转变的一种手段。定义中的“根本转变”是什么意思呢?所谓根本转变是指人们从深陷于一般存在的困扰(罪过、无知等)中,彻底地转变为能够在最深刻的层次上,妥善地处理这些困扰的生活境界。这种驾驭生活的能力使人们体验到一种最可信的和最深刻的终极实体。尽管这个终极实体在各个宗教传统中都极难定义,但是这些宗教传统的信奉者

和追随者们，全都根据这一终极的背景来限定、或约束自己的生活，并努力地照这种方式生活，以此扬长克短，不断完善自己。

我们的宗教定义是两种因素的统一：终极实体与其实际作用相结合。在宗教意识中，终极实体意味着一个人所能认识到的、最富有理解性的源泉和必然性。它是人们所能认识到的最高价值，并构成人们赖以生活的支柱和动力。信教的人都有一个共同的假设，即认为最圆满的生活必定会激发最高尚的情感，并以这样的情感去为最终领悟的实体（上帝的意志、佛性、道）服务。具体的宗教意识就是用一种具体的生活观引导和激励信徒们超越文化的习俗，以及暂时获得的东西。当人们感到自己应生活于某种存在的终极境界时，就会寻求生活的真谛，而后则是强迫自己按照已意识到的生活模式去生活。

宗教以各种各样的方式展现了它的实际作用。这种作用可表现为一种深厚的情感；也可表现为通过参加神圣的仪式活动而获得自我认同；或表现为履行一种合乎宇宙秩序的、或体现神圣意志的伦理行为；或表现为经历某种超越意识的状态。在所有这些情形里，信教者都体验到并领悟到终极实体是一种力量，它使他或她得到升华。宗教信徒就是在这种构成生命的终极源泉中确立了自己的存在。人们是在实现自身本质的过程中，使自己的精神变得充实和圆满。

宗教使个人和社会经历一种终极的和动态的转变过程。象征、社会联系、情感、理智活动等都可促发这一转变过程。对于置身于这一转变过程中的人们来说，这些象征和思想活动，不是被简单地看作生理需要或社会压力的形式，而是被看作存在之终极方面的表现。当这种终极方面所产生的生活热情与意义推进了人的自我意识向前发展时，一个人或一个共同体也就开始

进入了扩展自己、并使自己超越原先格局的总过程之中。

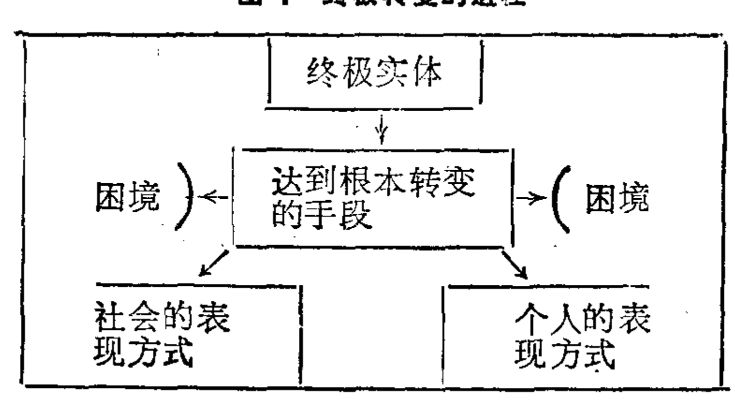
宗教观念具有一种实际的作用，其关键在于使人们借助信仰认识到，自己所执著的象征、方法和社会表现形式，都不是愿望、企求或幻想，而是实现生活转变的实际手段，它使人们从非现实到现实，从不可信的到可以信赖的存在。尽管信仰者可以认为这种终极的力量来自人类之外，或认为它来自人类存在之中，但他们都不再会被日常生活的问题与挫折所毁灭或摧垮。因为凡是加入到这种宗教转变过程中的人，都会感到那拯救生命与自由的实体已经消除了生活中的各种烦恼。从表面的具体制度或文化认同、以及具体的实践活动或说教等，都不能对这种转变力量作出根本的判断；相反，它具有从整体上体验和把握的特征。无论在什么地方，什么环境里，也无论是个成家之人或遁世之徒，只要有这种整体性的氛围，它都可以强化那种被认作终极实体的作用；反过来，这种作用也强化了这种整体性的氛围。

总之，我们认为宗教是一种转变过程，人们借此超越自己，达到与真正的和终极的实体合一，这种实体可将人们从日常生活的破坏力量中拯救出来。这一宗教进程具有在生活之最深刻层次上改变生活的力量。如果我们图解式地描绘这一宗教进程，那么它就如同图1所示。从图中可以看到，终极实体和日常生活中所弥漫的困苦与艰险是针锋相对的。借助不同的手段（本书将进一步讨论），人们可与这种终极实体合一，从而摆脱生活中的困境与烦恼，并寻找社会的和个人的方式表达自己对终极实体的体验。本书在第一编和第二编的各章中论述了这一主题的不同变项，而第一编的导论则进一步阐述了这种终极转变进程的要素。

2. 个人的层面

就个人来看，解释宗教生活的过程包含着内在的反作用、决心和意义。举例来说，人们会问：我应对邻居的宗教主张或行为作出何种反应?我自己的宗教必须隶属于具体的（神圣的）活动或行为，诸如到犹太教堂或基督教堂去，到佛像前叩头或朝麦

图 1 终极转变的进程



加[①]方向祈祷吗?我的邻居对足球十分着迷、或我的朋友对正义的见解等，都可称之为“宗教的”吗?宗教是否切断了我和他人联系的途径，只是把有关生活的新体验与旧观念或一般化的思想感情连为一体?我应向耶稣祈祷吗?我应赞美黑天大神[②]吗？我是否应当每天坚持花些时间凝神冥想？理解宗教生活的方式方法，在很大程度上取决于一个人的经验，以及他或她给宗教贴上什么样的标签。

---

① 麦加为沙特阿拉伯城市。在伊斯兰教兴起以前，曾是阿拉伯半岛信奉多神教部落的中心。伊斯兰教创始人穆罕默德诞生于此。自7世纪麦加成为穆斯林的圣城及朝觐地。——译者注

② 黑天是印度教崇拜的大神之一。据传说，幼年为牧童，不断杀死恶魔，善于助人，他屡树英雄业绩，湿婆封他为宇宙大神。在《摩诃婆罗多》中，他是阿周那的御者和谋士，足智多谋的英雄。——译者注

当人们借助具体的手段实现根本转变时，对于这种转变力量的论述，有很多是高度个体化和情感化的。在第一编和第二编里，我们讨论了各种类型的根本转变，每每涉及到内在态度、情感以及信念等不同类型的个人表现方式。这些方式往往反映出人们对某些宗教体验的最深刻的认识，而这种宗教体验则很难以客观的方式表达出来。

有许多人对个人的表现方式深感不安。他们在面临与自己宗教信仰不同的人时会感到忧虑和烦恼。某些人认为，由于宗教生活具有情感的特征，所以在讨论个人信仰中那些最有意义的方面时，不可能有什么结果。人们或许会问：来自不同传统的两位很执著的信教者会有共同的感受吗？比如说一位南浸礼会的教徒与一个崇拜黑天大神的美国人能形成一种共识吗？或者说他们可以相互皈依吗?交流或交换个人对神圣存在的体验，能否促使双方的信徒都形成更深刻的认识？而所有深刻感受到的体验是否都具有同等的价值?具有不同宗教信仰的两个人，能否在对方的宗教主张中领悟到终极的品性？这些不同的个人见解或个人信仰，虽然都是宗教之一般观念的重要方面，然而困难之处恰恰在于人们难以深刻地理解其他信仰者的观念。

当人们力求理解处于其他宗教生活圈中的个人特征时，几乎立刻陷入两难的境地，因为旁观者和信仰者很少能够以同样的方式去认识和评价一个信仰者的观念。宗教徒生活在宗教的象征体系与社会结构之中，信仰的结果与道德判断都坚定和强化了个人对终极(神圣的或最高的)实体的体验。这种意义的模式不仅向教徒解释了诸如生死之类的非凡事情，描述了对待友人和敌人的行为，而且提出了如何战胜苦难与悲剧，如何变得完美、全面、并获得精神上的自由。然而在旁观者看来，这种实体充其量只是一种可能(而非必然)；因此它对于根本不信这一套

的旁观者，往往不能产生任何坚振其信仰的作用。

那些只能在自己的意义模式中发现价值的人，有时对其他模式中最深刻的信仰无所觉察。某些信徒就是对自己信仰传统中的有关信条、道德或哲学主张的不同解释也不能理解，更不必说探讨其他传统的意义了。但是宗教的虔诚却把这一点合理化了。所以要想探讨其他宗教生活意义的个人特征，就必须开拓新的可能性。如果人们还想避免把自己的个人体验强加到其他人身上，那还必须对自己的经验模式有所认识。

学者们在解释各种各样的宗教材料时，其认识和理解的过程，也面临着与此相似的两难境地。一个学者必须体验到立足于信仰者的角度所看到的世界，同时还必须尽可能地拓展自己的视野(面向世界)，由此形成自己的理论体系。学者们为了避免作出评价性的论述，他们往往使用抽象而不带个人色彩的语言。他们讲述自己观察到的东西，同时又避免对直接的个人经验和信仰的效用作出评判。然而学者也是一个人，他也要叩心自问：我能否因了解到一些新东西而改变了自己的看法，如有关宗教之内在动力的看法？我是否会得出下述主张：我现在研究的东西，对我关于宗教生活能揭示生活真谛的看法提出挑战？或者，我现在以客观名义探讨的问题是否恰恰反映出个人或文化的偏见？

总而言之，宗教生活所具有的个人特征至少在三个方面表现出来：(1)它影响了信仰者的生活态度，这一点在其论述自己的态度、感受和情感时表现出来；(2)它作用于信仰者对其他具有不同深度信仰的人的了解；(3)它在具有双重身份（既是信仰者又是旁观者）的学者提出自己的宗教研究课题，并下功夫去解释它时起一定的作用。

3. 文化的层面

以制度化的形态和文化的形态表现出来的宗教，在某种程度上只能理解为社会的表现方式，它表现了人们在生活中所遇到的问题，所产生的希望，以及生活模式。许多宗教界人士和学者们都认识到，宗教如同人类的其他表现方式一样，受到历史的、社会的、经济的和政治的等诸多力量的制约。此外，人们还认识到宗教生活的社会表现方式，也是制约个人宗教体验的，然而又是相辅相成的力量。当我们在第一和第二编里描述各种根本转变的个人基本表现方式时，都描述了该转变类型的社会表现方式。这些表现方式包括一般的道德义务和职责，社会的教育过程，公开的传道以及公众性的崇拜仪式。然而，要把握社会表现方式的作用，我们应当认识到它们是文化层面的一个方面。而这一文化层面，则寓于所有人类的经验之中。文化层面包含二个方面：(1)历史条件，亦即人和人类群体生存的特定时间和地点；(2)人类社会的一般特征，诸如公共的、组织化的和制度化的特征等。

文化的层面使宗教的表现方式具有特定的社会历史形态。文化的不同使宗教生活展现出丰富多彩的形态。个人的或社会共同体的诸多经验结为一体，不仅构成一部历史，而且还影响(或制约)宗教之自我意识的价值、观念和模式。它们在特定的时间和地点里是普遍的和有效的。生活在16世纪的那伐鹤人①

① 美国印第安居民集团中人数最多的一支，现约10万左右。其宗教仪式复杂，有些神话记述原始人来自地表以下的各个世界。大多数仪式为治疗身心疾患而设。其他一些仪式仅有诗词或颂歌，或用花粉或花瓣绘成于(沙)绘。在某些情况下，还举行公众舞蹈或表演，数百乃至数千人集会在一起。——译者注

(现在美国西南部)，在文化上肯定与生活在1世纪的罗马人、7世纪的中国洛阳人，2世纪的印度贝拿勒斯人①是不同的。这些不同文化背景中的语言，为人们提供了选择的机会，使之得以把终极实体表述为生活中的各种"精神的一自然的力量"(太阳、月亮)、上帝、道、或婆罗门。除此之外，宗教的表现方式还受到历史变化的影响。许多尚无文字的古代社会对生活之企求的共有假设、饮食习惯和社会联系，在古典的传统社会、近代社会以及当今的科技社会里，都一再得到修正和变革。

我们分析根本转变的不同手段或途径，不是要揭示某一个具体的宗教形态如何历史地发展为新的形态。而是想通过描述各种根本转变类型所采取的基本的社会表现方式，表明其动态的性质乃是宗教生活之根本转变进程的组成部分。

文化，既是有关宗教生活之态度的表现形态，同时又是制约这种态度的力量。一方面，作为外部条件的文化制约着人们的理解，另一方面，文化又为人们有可能超越有限的理解提供了赖以了解和认识的过程。比如，把宗教体验作为强有力的道德说教(不许这！不许那！)的人们，会把宗教视为约束的力量，认为它制约着个人判断正确与错误的能力。然而另一方面，那些经长期培养而严格遵守一整套行为规范的人们，的确有一种自信心和安全感，它们勇于走南闯北，生活在异国他乡，从事诸如艰辛的传教工作。

文化影响人的宗教观的另一个典型例证是广为人们执著的一种假设：宗教是一种制度化的特殊活动。因宗教徒被看作是特定组织的成员，而且在一定的时间内只能是一个宗教组织的

① 贝拿勒斯为印度教圣地。旧称"伽尸"。城内有成千座印度教寺庙，其中有著名的金庙。城西北约10公里的鹿野苑，据传为佛陀的首次传道处。为印度教、佛教、耆那教朝拜的圣地。——译者注

成员。对这些教徒来说，启示早已在圣书中揭示出来了，它受到意趣相投之群体的保护，因而能够免遭某个具体的权威（如某位祭司或神学家）的亵渎。这种观点使许多人把世界划分为神圣的与世俗的二个部分，这一点成为自18世纪以来西方世界的基本倾向。很多人深信用科学和推理（借助世俗的、亦即非宗教的范畴）可以找到自我理解的位置，并认为这是个可靠的技术手段。从科学的观点来看，传统宗教充其量只是一种对自我意识起着信念作用的文化因素，然而若从其最坏的方面说它已成为一种迷信，已经不能再作为支配或控制社会的权威而起作用了。7 由此我们可以看到某种重要的文化变化（诸如技术进步所引起的文化变革）如何导致宗教态度的变化。本书第二编考察了人类意识与人类活动的不同模式（诸如心理疗法、艺术、社会革命以及技术等），它们虽然往往被视为世俗的，但是它们在功能上也可成为某些人实现根本转变的手段或途径。

如今，生活在现代社会中的人们能够决定自己选择本文化中的哪一种宗教形态，人们有更大的可能性选择自己表现终极价值的方式。同样，如今的宗教解释家们也正在重新定义宗教，以便从新的角度探索宗教的性质，并寻找新的形式表现人们的终极希望、信赖以及爱的广阔形式。

总之，宗教生活的文化层面极为重要，因为它以群体的、语言的、经济的等不同线索构成了宗教体验的构架。具体说来，它组成一种方式，特定的个人或群体可借助这种方式表现自己的终极价值。文化作用的典型例证是西方人广为执著的一种假设：宗教的核心是神圣的实体，完全不同于世俗的存在。这种主张对宗教的真理观与科学观之间的张力有一定的影响。

4. 终极的层面

终极的层面把个人的与文化的宗教表现方式和其他非宗教表现方式区别开来。要理解这种区别，就要考虑到下述这种类比。人们对“为何要读这本书”会有不同的回答。人们也许会说：“这是为某个年级写的教科书”，这种解答是从教学体系的背景出发的，并把其评价点放在学术上。而另一些人则会说：“我非常想了解 20 世纪最后20年间的人们，人们看待世界宗教多元化的特征”，这种解答是立足于西方思想史的角度。第三种解答是“我想尽力理解如何充分掌握生活的秘密”，这就提出了宗教的或终极的问题。宗教的解答关系到人类存在的真谛。无论在宗教生活的内在方面，还是外在方面，都可以发现这种解答。这种宗教的解答所涉及的是终极真理能否借助语言、认识和象征的形象得以表现，终极实体是否能借助它们得以认识的问题。

“终极”是一种感受，人们由此把某种神圣作为生活的真谛。在人类经验中的这个最深刻的层面上，宗教的情感和行为，较之在以前我们讨论过的主观的（个人的）和文化的层面上要更为突出。的确，宗教生活表现了一种对价值或实体的执著，它们被教徒或教团看作幸福的源泉，而且是实体之最为可能的表现形式。“终极”始终是人类感受的极限，然而它又是一种无限的力量，使人有可能超越以往的局限。由于生活具有必须充实的特性，终极实体总是被其信徒看作超越于任何具体的（关于它的）感受和知识；与此同时，它又是表达欢乐、善、和谐与力量的最可能的方式。总之，[illegible]管终极的层面是通过个人的层面和文[illegible]它和它们是不同的。

“终极”[illegible]在建立价值（包括终极价

值或人们赖以生存的核心价值群）方面的作用。在确立什么是真的与什么是最有意义的共同经验中，可以见到它对价值建立过程的影响。人们体验到的一切并非都是同等真实的。比如你手中所握的一个银币，并非与你所记起的昨天你曾拿过的银币完全相同，也并非和你梦中所持的银币完全相同，更与你错把地上的铝片当成银币的那种“银币”完全不同。同样，当人们形成相似的经验或意义时（它们寓于食物、衣服、塑像、艺术品这类物体之中），也有极为重要的区别。就个人的历史来说，每个人一生中都有一些时刻要比其他时刻更为真实，这些时刻对个人说来是决定性的，诸如生日晚会、第一次约会、毕业、或某些不寻常的精神状态。所以，人们虽然就其存在有意无意地作出了决断，但却使人进入一种由此组合而构成的存在模式之中。人类存在是可以（而且必须）进行选择的事实，既是激动人心的，又是令人困扰的。人们对选择的权力有几分畏惧，因为人的选择（肯定某些事物，否定某些事物）构成了他的性格，使他带有倾向性。而这个世界并没有提供可信赖的一致意见，每个人都必须在特定的社会中靠自己作出决断。推理是不能使每个人的言行都不证自明。现实生活中到处充满了混乱、决断和可能性。

当人们充满自信地按照其终极实体的最深刻意义生活时，会感到自己摆脱了混乱，并获得了自由，而且还会充满自信地在诸多可能性中作出决断和选择。他们生活在“终极”的精神状态中，认为它是一种能力或是一种认识，能够把现实的或真实的东西，与派生的、次要的，乃至错误的东西区别开来。这种认识常被称作“启示”或“智慧”，它为实现自我展现了一条新的地平线。当人们感到自己实现了自己真正所要的东西时，就能够超越世俗与幻想的羁绊。生活在这种终极状态中的人不仅认为毁坏的张力、限制和偏见等都妨害那种欢悦的生活，而且还会改变自己

的存在、并赋予生活以新的目标。

我们还可以从考察那些把一个人引向宗教的真谛或终极的真理等问题入手，认识“终极”这一背景。要表达某种宗教的认识，总要对下述问题有所体察：我如何才是真实的，而不是虚假的、做作的、或非本质的？一般说来，要使自己成为真实的这种认识，意味着人们想知道什么是真实的和正确的，意味着要把这种知识变成一种目标（行动的决心），进而采取一系列手段实现目的。从“制约”的角度来看（人生活在时空条件中），终极实体是一种观念形态。因此，自由本质的问题、或在特定环境中正确行动的问题，乃是一个人在存在中如何有效地形成其观念的极为重要的问题。这些具体而实在的终极问题确实很多，诸如当我根本不能做到在其他人看来极简单的事情时，我怎样才能体验到终极的幸福？我怎样才知道自己何时生活在真实中，何时生活在虚幻中？有什么办法可以检验其他人所声称的生活真谛？在什么样的场合里，我的个人经历会成为现实的真实写照？如果我认识到自己在判断生活时有过一次失误，我怎样才能知道自己的“修正”行为不是一误再误？或许我的经验只是一种表象，或许有某种更为重要和更为深奥的东西已稍纵即逝了？借助于这些问题，人们“摆脱”了日常生活而进入那种不大熟悉的宗教意识的氛围之中。可以这样说，只有当教徒生活在异乎寻常的深刻的生活感受（终极），并表现出对行为（实际作用）的深刻反省和思虑时，宗教表现方式的终极层面才展现为实体。

5. 概述：个人、文化以及终极的相互关系

宗教生活包含有个人的主观因素，采取了独特的文化形态（如观念、艺术和制度），表达了一种终极的、至上的或领悟的实

体。宗教现象这三个层面相互作用，使得研究宗教生活的人，必须付出复杂而艰辛的努力才能有所把握。只有把“独特”文化的多样性与终极价值的“一般”观念联系起来，才能对宗教作出解释。只要研究宗教的人想理解宗教的意义和取向（乃至其在社会层面和心理层面的功能），这一点无论如何是必不可少的。

二、为什么要研究宗教？

人们考察宗教的动因，构成其对宗教生活解释的组成部分。某些人只想探讨似乎与己不同的观点和经验。而另一些人则根据个人的宗教信念，研究自己不太熟悉的宗教形态，以便发现其弱点。在这两种情形中，所谓宗教观念往往是个人文化经历的直接延伸而已。一个西方人通常把宗教和信仰上帝等同言之，并力图在各社会中寻找圣书圣典，寻找神圣的崇拜仪式和象征。然而，尽管信仰、圣书、崇拜仪式和象征的确是一些宗教传统的重要因素，但它们却不是一切宗教生活的最重要方面。研究宗教，至少要发现那种对所有信徒说来都具有同等重要性的意义。

1. 获取信息

研究宗教的首要目的在于获得某些具体的信息，诸如其他人是如何进行宗教活动的，自己的宗教—文化传统中又有什么多样性等。用于跨文化地研究宗教的材料，蕴含于同生活之终极意义密切相关的行为、情感和态度中，并在遍及世界的绘画、诗歌、社会经济制度、节日、哲学、建筑中表现出来。所以，要理解宗教生活，就要把握人们在表达自己生活的终极意义时所采取的行为、观点以及社会形式。

2. 在文化的背景中理解宗教

研究宗教的第二个理由是把握宗教与其他文化形态的关系。许多学者之所以分析不同地区的宗教信仰、宗教制度和道德等表现形态，就是要寻找有关文化生活诸问题的答案。比如某些信仰是否造成了实际上的经济歧视？或者有关自然的某种学说是否促进或阻碍了科技进步？而另一些学者却想考察特定宗教形态的社会的、心理的、政治的、经济的或语言的作用。一位历史学家或许会探寻公元3世纪政治因素对基督教教会发展的影响，而一位社会学者则可能研究第二次世界大战后日本家庭生活与宗教派别之间的关系。这些学者们通过考察宗教的主张，宗教的制度化形式如何形成统一持久的因素，宗教内容与功能的多样性以及反复多见的变革模式，来考察宗教的历史变化。

3. 形成一种普遍的认识

研究宗教的第三个理由是将个人的宗教生活纳入一种普遍的认识之中，历史地研究宗教经验，为认识其当代的特性提供了基础，这常常被看作唯一可能的、甚至是最佳的方式。有关其他时代和其他社会宗教生活的信息，可能会激发或唤起人们对自己所继承的宗教遗产之隐秘或潜在方面的深刻感受；也有可能使人们以一种更富于理解和更富于生气的方式，重新解释自己早已接受的学说和象征。于是，理解宗教生活，绝不只是获得一星半点的信息，而是要求有方法，有感受，以便把具体的材料组织成为对人类既广且多角度的理解。对于自己传统的了解，以及对于其他传统的历史和文化的认识，都会增进人们对自己和

他人相互关系的理解。这种境界比原先那种建立在狭隘的、有时代局限的观点之上的、或仅仅出于希望和理想的对生活的理解，要优越得多。

4. 获得新的宗教自我意识

作为一个信徒来说，研究宗教的最后一个理由是形成新的自我意识。尽管每一项宗教的学术研究并非都会使研究者脱胎换骨，但确有许多学者指明，通过了解各种不同的宗教观，以及对人类形成一种跨文化的看法，很可能使人们产生一种新的自我理解。打开思想的大门倾听其他人的意见，意味着个人在与他人进行有意义的对话，在与自己的“自我”进行有意义的对话，由此有助于人们明确自己的自我意识。在考察其他人的宗教自我意识时，研究者势必对自己有关人类、存在、真理本质的见解有所认识。如果人们对自己所赞同的态度无所认识（尤其是有关宗教转变的态度），那势必会盲目地受其摆布。

5. 宗教对话的作用

同其他人就终极价值问题进行对话，充满了各种可能性和危险性，这是任何真正的交流都会遇到的。对话能够扩展并深化一个人的宗教感受，有助于他或她变成一个更完美的人，也有助于她或他在更广阔的范围里认识到实现人类生活意义的诸多可能性。另一方面，人们在对其他的价值体系有所了解之后，虽把过去的态度和观点视为不切要领的，但开拓新的方向实现人的价值，又会造成极大的不安。对其他价值取向的理解虽有助于不同价值取向（二个或更多的）之间的比较，但最终要加以整

合和取舍。人们或许被迫诘问：在我的取向中究竟哪一种因素对我是最基本的，从而一旦失去它便意味着我在精神上死亡了？然而对其他生活取向的了解或许会使人感到，尽管否弃某一独特的取向是痛苦的，但真的超越它之后反而会过得更好些。所以从某种意义上说，价值取向的分化是必然的，只有如此，新的取向才能产生。

这些变化——成长、死亡以及再生——的进程，并非是一步步互为独立的部分的衔接。所谓成长，本身就意味着终止陈旧的，建设新颖的，这是同步进行的两个方面。在揭示人类变化的多种可能性时，人们会发现或重新发现自己是怎么回事。生活中有意识的现象和无意识的冲动，都会影响人们在日常生活中所作出的基本决断。一个人与其他人的联系或是个人的（如“我的母亲”）或是集体的（如“中国人”），但究竟处于何种关系中，取决于一个人把他人想象成什么。这些形象部分地来源于个人体验，部分地来源于集体的体验。人们一旦脱胎换骨完全变成另一个人，就在一定程度上有所超脱，即从先前存在所铸就的界限中解脱出来。这种解脱意味着一个人由于具有更深刻的自我意识，并且能在更大范围的诸多可能性中进行选择，从而变得更加自由了。正是沿着这样的途径，某些研究宗教的人由于使其自我超越了特定文化的束缚而变得更加完美。

总之，研究宗教的理由是很多的，本书着重强调了四点：(1)获取一些具体的信息，了解其他人的宗教活动，在自己的宗教—文化传统中发现多样性；(2)考察宗教与其他文化形态的关系；(3)将个人的宗教生活纳入普遍的观念之中；(4)信徒可使自己获得新的自我意识。研究宗教生活的人们还应认识到，如果能够真正地理解不同的宗教立场，就可以大大开拓自己的理智、情感和社会的眼界。

12

三、我们能研究宗教吗？

宗教不是一经发现就可分析的表面现象。也不存在纯粹的宗教本身。另一方面，对于善于运用论据的人来说，任何事物又都能够成为宗教信息的源泉。要明了宗教是什么，人们必须探寻某些人类表现方式的宗教意义。当然，诸如祈祷、宗教崇拜或神秘体验这些人类的表现方式，早已经常被人们用来揭示生活的终极层面，但它们与其他形态，诸如经济理论或某些应用电器的理论等极为不同。然而，祈祷和崇拜仪式也可以从纯粹心理学的、或社会科学的角度加以解释，而不涉及其宗教的意义。与此同时，经济理论和技术书籍也能表现出生活中的创造精神。所以，只有适当地提出所要探寻的宗教意义的问题，才能找到解答的证据。然而，尚有许多向当代人展现宗教意义的问题未被提出来。

为此，我们要探寻：我们应如何探讨宗教？那种存在于意识深处的转变力量如何引导人们超越其感官所能把握的东西？运用什么方法才能描述和揭示出终极价值与意义的性质和形态？

1. 客观材料与主观经验

理解宗教现象的核心问题，是如何协调关于客观材料与主观意识关系的各种针锋相对的主张。社会科学家是从观察中收集事实（经验材料）的，历史学家则把他们的解释基础置于文献、人工制品和其他可见的材料之上。与此相反，崇拜者和神秘主义者主张，只有用主观的体验才能揭示宗教表现方式的外在表象。心理学家有着与此相似的境遇，他们越是强调“心理”或“无

意识”，人们越是认为他们远离了科学的王国。哲学家和神学家都意识到，某些个人的态度会影响人们对问题的理解，并且会制约或限制他们的解释。我们在使用概念和经验方法过程中所自我施加的界限，既成为理解的工具，也成为理解的障碍。既然我们无法置身于这种局限之外，那么所能做到的，最好是对我们个人的和文化的先决条件有个较清醒的意识。

信徒的假设与科学家的假设皆有局限

我们首先考察一下个人的宗教信仰问题。一个基督教徒能真正理解一位佛教徒吗？有些人认为宗教是一个封闭的信条体系，人们只能接受或拒绝，二者必居其一。然而“理解”不同于“信仰”，一个人虽不信仰某种宗教形态（或加入它），但却能够理解它。“理解”意味着懂得其他人如何有可能使之相信自己所做的事情，并为之加上自己所认定的假设。而“信仰”则意味着接受有关生活的特定假设，并根据它们安排自己的生活。理解宗教的主张或行为，必然唤起具有同等性质的努力即理解其他形式的人类见解和行为。人们也许很难做到倾听别人讲述与自己信仰不同的宗教观。然而理解却要求人们自觉地努力与他人所信仰的思想模式和情感基调协调起来。由于在情感基调上一致往往比在思想模式上统一更为困难，所以具有不同宗教信仰的两个人相互对话的可能性，要大于同没有宗教信仰的人对话。不过，心领神会的努力也总是纰漏百出。把自己宗教意识中的象征体系或类型强加到其他人的宗教信仰与感受之上的危险，常常是接踵而来。 13

为了避免褊狭地（有局限的）或教条化地解释宗教，我们还必须谨防把人类的事务简化为只有科技进步或宇宙法则。这种危险来自下述假设：存在一种唯一的、普遍的、科学的方法，这种

方法适用于一切对象。然而不同的研究对象要求多种多样的分析，因为它们具有不同的基本特征和性质。比如人类和石头虽然都具有物理的性能，但若只把人类归结为物理的性能，就会在极大的程度上把物理性能对人类所具有的意义混淆了。与此相似，历史条件和哲学原理对人类有着不同的关联。人类的过去(历史研究的对象)既不同于物理定律也不同于理性的演绎。有关人类生活意义的知识，尤其在它表现了终极的希望、恐惧、企求和智慧时，往往是间接的和推测性的，而且这类知识总是建立在某种解释之上的。

理解包括心领神会、整合与开拓

对于宗教意义这个层面有所感受并不断进取的人，会掌握如何思索与感觉——心领神会过去与现在——他们的思索和艺术追求以及言行举止等全都展现了生活的终极方面。倘若人们不能发展这种感受性，就永远不能理解那些渴望其成为现实的人们的希望、失意和忍耐。

理解要求人们考察独特的与具体的材料，诸如文献中的观点，崇拜仪式的戒规，社会制度，历史发展，伟大人物的生平，社会政治条件。但考察不是仅仅把无联系的事实重新提及一下就可了事。理解意味着在某种关联中整合材料，这种关联不是平分秋色地看待某一经验中的各种因素，而是提出一些概念和问题，使人们可以在特定的方式里理解材料。本书亦不例外，贯穿其中的基本解释原则是在根本转变的进程中把各种因素统一起来。

最后，理解还要求人们保持开拓的精神，进一步发展多种多样的可能性，同时绝不能把自己的思想封闭起来，而把其他的价值取向拒之门外。这就要求人们认真地考察材料的所有方面，

无论这些材料多么生疏。当然，这可能会引起由于宗教信仰与客观研究不同而造成的冲突，然而理解要求人们深刻地认识到，无论哪方面的假设，对于执著它的人来说都是极为重要的。

2. 宗教意识与文化形态

14

在现实生活中，人类在宗教方面由低向高发展的经验，只有极少数被记载下来了。尽管许多人在自己的一生中或多或少意识到终极的真理，但只有极少数人把自己对宗教实体的意识化作榜样或楷模，成为后人效法的模式，并在社会意识中成为一种激动人心的力量。象基督教、佛教和儒教这些制度化的大众宗教，其创建者和领导者却属于例外。这些宗教所采取的形态为研究人类的宗教经验提供了最显见的材料。但是，许多信徒无法把宗教的形态和这些形态所包含的终极实体统一起来。对于这些人来说，宗教经验与宗教的表现方式，同宗教的物质因素、历史因素、文化因素、制度因素等是完全不同的两码事（远远超越后者）。

宗教的作用（广而言之包括宗教的说教）之一在于令人觉悟，它要使人们认识到什么东西是真实的和现实的，这种东西虽然通过各种形式制度表现出来，但它本身却是超越所有这些形式的。因此，研究宗教的人不仅必须了解具体的材料和具体的宗教形态，同时还必须认识到超越于这些表现形式的"意旨"。一个和尚进行冥想的宗教真谛在于摆脱"自我施加"的对于自我和欲求之物的执著；在进行这种冥想之际，完全没有什么非凡的体验或宁静感。当基督教徒参加圣餐礼时，其宗教的真谛是要把基督（神圣实体）的精神象征地融入自己的生命之中；根本不是要组成一群志趣相投的人，也不是要强化某种社会价值，尽管实际

上确实起到这些作用。

当人们意识到宗教不仅仅是一种观念、一种仪式、或一种社会形式的时候，就会把宗教看作一种力量，它确立了一个人的根本存在，并开拓(或启发) 其思想觉悟。人们会看到一种以这种深化的意识为基础的生活方式，在这种生活方式里，那个极为丰富的生活层面把人的性格、勇气、觉悟(见识) 和宁静感都强化了。当人们自觉地成为宗教徒时，这一方面的人类经验就成为人们深刻反思的力量。虽然概念化的概括、道德实践、以及社会制度一般说来都可列入宗教材料的范围，但这并非说它们本身就是宗教实体的要素。然而，历史的形态与模式却被一些人看作至关重要的，他们依靠其内含的力量改造自己，并借此实现自己的目的，使生活过得更加完美和充实。所以在考察人们所寻求的超越个人的宗教体验时，这些形态有着极为重要的作用。

宗教包含二个方面：转变的力量和文化的形态(表现与释放这种力量)。这就象金子有韧性一样，既可以使它千姿百态，也可以通上电流使之发光发热，还可以令其作机械运动。不通过后者谈论前者是不可能的；谈论后者而不涉及前者也会看不清它的存在方式、终极性质以及宗教生活的思想深度。这二个方面表明宗教生活不仅是以往人类经验或志趣的某种化石，而且还带有前科学的社会文化所产生的不相宜因素的印记。此外，宗教的根本转变力量来自最富于理解的对于普遍必然性的认识，以及赋予存在以价值的最深刻的需要。而这一切则都是在特定的文化形态中展现出来的。

3. 理解宗教的先决条件

我们考察了人类借以解答宗教问题的不同方式，但却没有

判断其答案正确与否。客观地研究宗教的种种努力，形成一个世纪以来的学术传统，即把探讨集中在宗教生活的性质、形态、意义等方面。客观地研究宗教，其目的完全不同于宗教实践或信仰的目的。它理解宗教象征和制度之意义的方法，相似于其他有关人类生活之学术研究所运用的方法。

任何理解人类表现方式的努力，都要以人类生活如何构成的假说作为出发点。我们的基本假设是，人对事物是有所象征、有所情感和有所认识的。我们既是在情感、行为与思想模式中表现自己的，同时又受到它们的局限。此外，我们的假设还有二点直接的寓意。

首先，各种解释性观点无不受到分析者的假设和用语的局限。分析者的思想观点和其他人的思想感情不合拍是完全可能的。此外，研究宗教的人必须反思自己的观点是否和宗教生活实际的、动态的与内在的性质相一致。再者，如何提出所要探讨的问题，也部分地决定了所能获得的解答。

其次（它缓解了第一点的局限），每一种人类表现方式都告诉人们一些有关人类（或人性）的信息。我们常常用来表现自己的象征和社会模式，乃是我们所探寻的那个实体的组成部分。我们对各种认识分析局限性的考察，不应引致这样的结论：文化形态是某种触及不到的内在实体的表象。相反，文化形态是人类自我意识之动态性质（变化的和活生生的）的组成部分。所以，我们在研究中所考察的终极象征、道德行为以及认识的完善等，都不仅仅是一些表象，在它们的背后（或内部）还有一个更"真实"的宗教实体。这些具体的宗教表现方式本身具有一定的作用力，人们不仅借助它们认识自己，与其他人联系起来，还会影响到子孙后代。人们所做的一切，人们所造就的一切，人们的喜怒哀乐，人们的狂喜与绝望，这一切一切，既象经纬交织，又象网络

错节般地组合在一切。

四、综 述

在着手研究宗教生活的传统形态与非传统形态之前，我们提出了研究讨论所需遵循的主要假设(或前提)和观点。当读者们阅读此后各章时，请务必牢记以下五点：

16 (1)宗教生活是一个复杂的进程，它至少包括个人、文化与终极这三个层面。任何力图理解并解释宗教经验的人，都要深入这些层面，并把它们作为人类生存的组成部分。正因如此，人们有关宗教命题与态度的自我意识，就成为十分重要的问题。

(2) 宗教在本书中定义为实现根本转变的手段或途径。这一定义重点在于强调宗教生活是个变化的动态进程，从存在的不和谐状态、虚幻状态、邪恶状态、破坏状态，转变到根本的和谐、觉悟、纯净、具有创造力的境界。

(3)研究宗教的动因是多种多样的，并有赖于探讨者的宗教观和宗教定义。动因之一是收集宗教生活的资料，以便解释各个时代发生的变革以及形态上的多样性。动因之二是用跨文化的观点理解人类宗教的独特表现方式。而理解的方法则在于具体地比较和区分造就文化诸形态的各种因素。动因之三是考察宗教与其他文化形态的关系。最后，这一目的尽管不是所有的宗教研究者皆可接受的，但却是本书所追求的境界，这就是促发一种新的自我意识，借此考察者可以持续不断地检验自己的根本立场。虽然人们探讨宗教的动因不尽相同，但都可以使人们再次发现潜在的意义源泉，反思自己有关终极价值的基本假设和感受，并使自己形成对社会急剧变革时代中的宗教信仰的看

法。

所以说，理解宗教生活的总目的既不是判断这种或那种宗教的解答正确与否，也不是劝说人们坚信某种宗教表现形式的终极真理，而是要指出宗教生活具有多种可能性，其中每一种宗教生活都被其信奉者视为具有使自己实现根本转变的力量。

(4)宗教表现方式之间的不同点与共同点是同等重要的。我们在第一编里考察的宗教传统的材料，是按照不同类型的宗教进程来组织的。这些进程之间的不同点有助于解释不同历史传统之间，或某一传统之内时而出现的宗教生活之不同的基本倾向。在第二编里，我们描述了人类意识的不同进程，以及如何作为非传统的手段促进人的根本转变。

(5)我们为讨论与分析提出一些基本的方法论假设。其一，大范围的客观材料对于形成普遍的或概括的宗教观是必不可少的。其二，当代人已认识到心领神会地理解他人宗教经验的主观方法，以及准确地描述这种宗教根本转变进程的客观作用，二者不可偏废。其三，所有的人都有自我意识，有所象征，并形成一定的价值观。一方面，所有的人都受其文化的制约，另一方面，人们又都把文化作为实现根本转变的手段。所以各种宗教 17 的材料在人类的生存中表现为动态的作用，它不仅表现为人类造就的历史—文化条件，而且使这一动态进程展现出促使"根本转变"成为现实的宗教意旨。

第　一　编

宗教的四种传统方式

当不同宗教的信徒讨论某一宗教问题时，他们为何会经常过于强调己见，致使讨论在带有强烈感情色彩的分歧中不了了之？当某种无意识的个人偏见影响了“客观”的观察与思考时，会出现什么情况？为什么某位研究者的发现往往只对志趣相投的人有所益助？产生这些问题的原因之一，是因为任何人都倾向于无意识地按照自己业已获得的观念，来理解和评判自己的和他人的宗教行为与主张。所以，如果人们愿意考察或探索不同种类的宗教生活，就必须对自己的情感反应和思维模式，有一个清醒的认识。

许多西方人一提起宗教，就把它想象成一种制度、一种信仰、一套学说。他们往往贬低处于科技不发达文化（诸如巴西、非洲或澳洲的部落）中的人们的宗教生活。他们时而批评处于这种文化中的某些人把生活的宗教方面与世俗方面混淆了，时而又批评他们没有经典及其诠释。无知往往会促成夜郎自大的感觉，而且常把其他传统看作无意义的、微不足道的而否弃它们。此外，传统宗教的信徒（诸如基督教徒，佛教徒，犹太教徒等）也许会认为，没有内在的精神生活的人是不能称作宗教徒的。于是乎，宗教的意义问题便油然而生。

我们似乎是很自然地（或许是必然地）用自己的经验解释其他人的宗教主张，但我们能够真正理解其真谛吗？即使我们永远也不能确切地认识到其他人眼中的世界，我们也依然希望开拓

自己解释宗教的视野，这是本书的企求所在。至少我们要能够认识到人们致力于对自己有意义的与值得珍视的东西的原因。这是避免误解的重要步骤之一。如果我们必须决断宗教的立场正确与否，也不能在这样做时受到无意识假设（它们涉及到实体，常用词汇，以及对以往经验的情感反应）的摆布。

为了开拓视野，我们在组织结构上力求阐明宗教生活赖以成为人们生活中的转变力量的不同形式。为此，我们描述了那些能造就人们赖以生活的、具有最深刻价值的宗教意识、宗教思想以及宗教行为的不同结构。这种探讨要求我们不能停留在不同的上帝观、不同的崇拜仪式、或不同的伦理规范的比较上面；而是要进一步探讨根本转变过程的深蕴，以求解释人们付诸经验、付诸象征与仪式、付诸伦理的社会行为的重要意义。

因此，宗教生活之最重要的比较是过程的比较，信仰者声称他们借助这些过程实现了根本转变。如果一位信仰者（基督徒）声称只有通过信仰“耶稣基督是主”才能获得拯救，并且只有《新约》才是现世和来世欢乐的终极规范；而另一位信仰者（穆斯林）则认为穆罕默德是诸先知的顶峰，《古兰经》乃是上帝的最终启示，那就会形成极大的分歧和差异（这也的确是构成争论、仇视乃至战争的基础）。但在其他信徒看来，这乃是无谓之争，因为在这些话里看不到实体的最深刻意义。甚至那些在自己的注释中认为启示来自上帝的人也这么看。比如上座部佛教徒①与讲解

① 佛陀逝世后百年之际，比丘大天提出五条教义新见解（五事），遇到教团内诸长老比丘反对，形成大众部和上座部。上座部本来有12部，其中最有势力并基本代表本部派观点的是说一切有部。公元前3世纪传入斯里兰卡等地，后称“南传上座部”，至今仍流行。——译者注

《波斯古经》[1]的经师就认为，对事物本质最深刻的觉悟是不能在说教中获取的。学说、正确的观点以及伦理规范，对于要脱离苦海，踏上根本解放之路的人们来说，只是其解脱的精神工具。我们的意图在于，通过致力于研究根本转变的不同动力与手段，尽可能地揭示这些不同过程中的某些基本因素。人们正是借助这些因素形成了自己的根本信念。

一、内　容

第一编的四章(二至五)描述并评价了四种传统宗教进程的基本因素。这些过程是：(1)对神圣存在的个人领悟；(2)借助神圣的象征创造共同体；(3)生活在同宇宙法则的和谐之中；(4)借助精神修炼获得自由。

尽管这些宗教进程是从世界各大宗教中抽象出来的，但没有一个宗教进程完全等同于某个具体的宗教传统。在各个现实的特定宗教传统中，不同的进程占有不同的位置，而且其混合的形态又展现出多种多样的结构。在我们的论述中，对具体传统的阐述只是例证性的。我们无意探讨历史传统的全部领域。此外，章节的次序也不意味它们有历史进化的关系，或是一种由简单形态到复杂形态的运动。宗教的一般历史发展与不同宗教过程的进化在此暂不论及。我们尽力所做的，是从信仰者的角度描述每一种进程，以便展现出这些根本转变进程内在的宗教动因。

---

① 古代伊朗的宗教经典。最早版本成于公元前4世纪，现存版本为9世纪后用中古波斯文译写的(《阿维斯陀注释》)。该经记述了伊朗的宗教神话、赞歌、仪规和戒律，以及伊朗的民族起源、历史发展、民间传说、英雄史诗等。——译者注

我们还应牢记的是，某一进程中的基本因素与其他进程的因素有时是交叉的。比如在对神圣存在的个人领悟中，在借助神圣的象征创造共同体的过程中，都有一种作为终极实体的、超越的、人格化的创造者。不过，在前者中强调的是个人体验，象征经常用来表现这种体验；而在后者中，强调的是独特的神圣象征（神话或仪式），深刻的情感则是由此激发出来的。因此，不同的转变进程不能看作相互分离与自我运行的机械运动。相反，它们是人们借以创造、固定、表达其终极价值而起作用的解释模式。在此后的四章里，我们对这些模式的描述，就象标明地域特征的地图，亦如社会体制之极简洁的组织化的图表，或者象一位娴熟的音乐家写下的乐谱。

23

在此我们想就最后一个比喻多讲几句。我们可以把宗教存在的不同方式想象成一些音乐家在一起演奏爵士乐四重奏。在特定的时刻，由这件乐器或那件乐器担当主角来演奏主调，甚至偶尔要独奏。但尽管如此，萨克斯管、钢琴、低音提琴和长号的演奏者们，绝不能互不相关。虽然低音提琴的声音难得清晰地听到，但恰恰因为有了低音提琴的振动，萨克斯管的声音才变得真切。不同宗教模式之间的关系基本如此。无论何种场合，主导的表现形式总是个人的虔诚（或崇拜），或象征的表现，或道德行为，或神秘的觉悟。然而只有借助一个或多个其他表现形式的“振动”，才使这主导的形式显得真切，并把这种共鸣与整体感融入其作用的过程之中。

二、组织结构

我们的主要论点之一，认为宗教生活是处于根本转变进程中的生活。所以，第一编的每一章都由下述宗教进程本身所具

备的五个部分组成：

(1)人类境遇中的问题。这是宗教进程的重要因素，它指明人类的苦难之源。不同的宗教进程在不同的地域对这种源泉提出了各自的见解。诸如远离上帝、不服从上帝的意志，采取与生活之普遍秩序相违背(不道德)的行为，或无知地执著精神的、情感的或物质的东西。

(2) 终极实体。这是解脱人类苦难的理想境界。终极实体会消除问题的烦扰，并通过对苦难的最深刻源泉的理解而实现转变。宗教的转变被视为存在的转变，因为它是在最深刻的层面上体验到的。当然，这种实体既可称之为上帝、道，也可称作婆罗门[1]或涅槃[2]。

(3) 意在根本转变。它解答了如何体验和表现终极实体的问题。由于理想境界的本质是借助根本转变的进程脱胎换骨，那么就要借助一定的手段达到这种理想境界。我们在运用“意在”这个词时具有双重的含义。首先，它是一种实践过程，这个过程旨在获得最富有理解力的生活转变。它既是一种模式也是一种积极有效的行动，它把个人、社会、乃至存在的一切，都从问题丛生的状态中转变到理想的境界。它消除或改造了生活之令人窘困的性质，从而使终极实体显而易见。其次，这一过程本身并非要实现徒有其表的目的，而在于追求尽善尽美。这是因为在宗教信徒看来，拯救、觉悟、乃至协调生活的行动，其最深刻　24

① 印度古代的僧侣贵族，居于四大种姓之首位。婆罗门还是古印度的一部经典(公元前8—前6世纪)，其主要内容是描述和解释吠陀教的祭祀。——译者注

② 佛教和耆那教的核心概念，表示最高的状态，人生所追求的目标。佛教中指内心充实，排除一切意欲，达到完全满足、自我完善、绝对摈弃外部世界的一种心理状态。在佛教史中，涅槃除了作为道德心理的概念之外，还表现了当作绝对者的一种观念。在耆那教中，指心灵摆脱物质的桎梏，摆脱了无止境的生死轮回状态，而达到的完善境界。——译者注

的源泉，都蕴含于终极实体之中（因而这些活动只是其表现形态）。而宗教的真理与行为，若加以界定，正是这种存在之本源的表现。

（4）个人的表现方式。当一个人与终极实体建立联系时，个人的表现方式就把个人的内在体验宣泄出来。它们尽其所能地表现人们如何战胜或驱散各种基本的困扰，其具体表现往往是欢乐、宁静、勇气、同情与谦卑等。

（5）社会的表现方式。它们具有在群体、社团与社会制度中，在人们与其他人的联系中实现转变的作用。个人的表现方式和社会的表现方式是相互联系的。这一点不证自明。正因如此，（比如）个人的勇气经常表明它可以战胜社会的邪恶，而个人的恬静之心也促进了国家或社会制度的稳定。然而，区分个人的表现方式与社会的表现方式十分必要，因为不同的根本转变进程的核心是不同的。它们分别强调了不同的侧面。

当人们阅读此后各章时，一定要记住每一种进程都处于这五种因素的相互作用中，每种因素都要从其他的因素那里获取能量。此外还要记住：每一种进程对于从中汲取力量的人们来说，都具有实体的和最深刻的意义。

第二章 对神圣存在的个人领悟

16世纪西班牙的罗马天主教修女圣特里萨，曾经描述了她 25
在祈祷时所体验到的欢悦之心：

> 当我力图抗拒这种欢悦之情时，似乎被脚下的一股力量托起，这股力量强大无比，它比任何其他的精神感受都更为强烈，我觉得自己好象要被撕碎了。这是一场可怕的拼搏，继续反抗主的意志会毫无用处，因为主是任何力量也反抗不了的。①

3个世纪以后，摩门教的创立者约瑟夫·史密斯②在美国与基督教分庭抗礼，他想表现一种真正的基督教，并表述了自己思想中所经历的一场革命的感觉：

> 我真的见到一道光，在光芒中我见到二位人物，他们实实在在地和我讲话。尽管我受到仇视和残害，无法把见到的一切都讲出来，但这一切都是真的；他们摧残我，辱骂我，千方百计地以邪恶之举令我不能讲话，然而我心里依然在

---

① E. 皮尔斯《耶稣会圣母特里萨的生活》，1946年版。

② 美国摩门教的创始人（1805.12.23—1844.6.27）。1827年宣称得到《摩门经》，1830年出版并成立教团，此后10年信徒不断增加，至1939年，其教徒聚集地成为伊利诺斯州的最大城市，史密斯出任市长。1844年死于狱中。——译者注

说：为什么要摧残我，不让我讲出真理？我确实看到了我所能够理解的上帝，可为什么世界却要我否认自己真实所见的一切？①

与史密斯同时代的印度教导师罗摩克里希纳②，他在时母③庙中虔敬地从事研究时，也曾有过异乎寻常的感觉。后来他描述了自己这段早年的体验：

我坐下来冥想，不久就听到自己的躯体和肢体的关节发出卡嗒卡嗒的声音。这种声音首先从腿部开始。好象我自身中有些钥匙，正在逐节起动把我锁起来。我无法活动肢体，也无力改变我的姿势，真是纹丝不动。当我坐下来沉思之际，我首先感到一些光点在象火焰一样地飞动。有时我会看到一团光，雾霭一样地笼罩在周围。有时我还看到银光闪闪的光波到处弥漫。我不能理解自己所见到的这一切，也不知道自己有这种感觉好还是不好。所以我急切地向时母祈祷：我不理解我所遇到的这一切，请你告诉我如何才能见到你。时母啊！如果你不愿意告诉我，那么谁能告诉我呢？④

1837年，日本的一位名叫中山美伎子⑤的家庭妇女（身为巫

① 《价值连城的珍珠：关于约瑟夫·史密斯的各种传说》，1949年版。

② 本名伽达陀尔·查特吉（1836—1886）。印度宗教思想家，社会活动家。对印度民族主义运动及其思潮有很大的影响。——译者注

③ 音译为伽利，意为黑色女神。印度教女神，雪山神女的10个化身之一，为湿婆神的妻子。也是一位相对独立的女神，即残杀和毁灭女神，为性力派崇拜的一位主神。据说她象征强大和新生。——译者注

④ C．伊舍伍德《罗摩克里希纳和他的门徒》，1965年版。

⑤ 原为日本奈良县某地主的主妇（1798—1887），丈夫死后，以跳神、唱神歌、医病为生计，后创天理教，作《神示集录》为经典。——译者注

师），在给其长子举行治疗仪式时突然被一位大神（称作“天神”）控制。据说这位大神对美伎子讲道：“我是真正的和原始的神。我曾一度命定地隐居起来。现在我从天而降来拯救所有的人众。我想以美伎子的家作为神的住所，并让美伎子担任神（人类祖先）与人类联系的媒介”①。美伎子和她的一家先后7次抵制这种力量，但后来美伎子终于变成“在天统治者”的代言人，并成为天理教②的创立者。

我们如何理解来自世界各地的这些体验的宗教意义？它们似乎都是戏剧性的，而且与常人所认为的宗教大不相同。这是对不可抗拒之力量的一种体验，它打破了人们所执著的一般观念，使信徒的心中充满狂喜和生机勃勃的情感，并压倒了人们此前所形成的任何意识。这种自发的、异乎寻常的境遇，不是个人体认神圣存在的唯一形式，也不是仅仅在冥想中才能有此境遇。这种宗教意识可以在相当虔诚的祈祷上帝中出现，也可以在病痛和苦难之际于某种安慰感中体验到，还可以来自信仰“永恒之我”所产生的安宁。

意识到神圣存在的最一般表现，既可以在人们自发地感恩上帝赋予生命的仪式或庆典中发现，也可以在危难之际人们狂热地祈求上帝帮助中见到。在这二种情形中，信仰者都表现出欢乐或惊喜之情，并祈求他或她所完全信赖的那个不寻常的实体伸出救援之手。有四种传统的宗教进程，能够把个人和全能的、至高无上的、无限的力量联系起来，它们不仅在古代社会展

① H.冯斯特拉埃伦《神圣智慧的宗教：日本最有力量的宗教运动》，1965年版，第66页。——译者注

② 德川末期由中山美伎子创立。宣称世上一切皆神所有，罪恶之源在于人心中的欲念，只要能去掉欲念，诚心信神，互相亲爱，尽力本业，和平幸福的“地上王国”就会实现。该教总部设在奈良县天理市。——译者注

现了自己的风采，就是在现代社会里也依然发挥其作用。

在开始本章的讨论之前，我们先看一个图表(图2)，它表明人与神圣存在的联系如何完全改变了一个人的实体观。在与无限的存在建立联系的刹那之间，体验者会感到自己突然从病痛、邪恶、无为和无望中解脱出来。信徒们常说这种与神圣的联系，是人类经验所能达到的最奇妙的、最有意义的境界。它会使人超越那些公认的宗教实践与学说，进入一种具有更广阔视野的世界(正如前述例证所阐述的那样)，或产生无以伦比的安慰感(本章后面将有论述)。然而，对神圣存在的领悟不仅包括与“神圣”相联的原发事件，而且包括由这种新体认到的实体所派生出来的新生活。

27

一、人类境遇中的问题：罪恶、固有的弱点以及与神相分离

既然对神圣存在的领悟可能是令人畏惧的经验，那为什么来自各大宗教传统的某些人，总在寻求它并把它作为根本转变的手段？在信仰者看来，人类的不幸境遇，乃是由于人们疏远了那个创造的和光明的宇宙力量，而这个宇宙力量则是至善、安宁、健康与真理的源泉。在世界陷于软弱、罪恶与不合谐的情形下，

28 人类的努力总是单薄而脆弱的。致力于使人的自我得到改进的哲学反思，正是在文化的角度上认为宗教的说教与崇拜仪式无力战胜人类的根本弱点。行善、寻求真理以及使这些最高尚的努力变得尽善尽美，总是被贪婪、错觉与软弱所弥盖或压抑。所以要解脱生活的苦难，只能来自个人与某种完全不同的实体(神圣或至善)牢固地结合在一起。人们可以自问，假如自己在黑暗的山洞里腿被缚住了，那么采取哪种方法是最有效的？是自己动手

图2　对神圣存在的个人领悟

在链子上做些手脚以使身体略微舒适一点，还是请一位强壮有力的朋友以举手之劳就把链子断开？

在有神论的传统(信仰一神或多神)里，软弱和腐败被认作人们一心一意只顾自己、而不能满怀激情地回报神的原发之爱的结果。用神学的语言来说，当人们被缚于邪恶力量时，邪恶势力就会超乎本身地异常强大，因而它们只能由超人的力量来战胜。只有在消除了人类的弱点和毁灭生活的力量之后，一个人

才会体验到最深刻的信念与幸福。因为邪恶的力量现已成为某种人格的力量，而不再是神秘的力量，所以人们只要在内心深处与存在的根本源泉联在一起，这个源泉就会提供足够的能力战胜邪恶与毁灭生活的力量。

人们自己无力对付存在之固有困扰的这种特性，见之于二种不同宗教传统的文学杰作之中。17世纪英国的基督教“不同政见者”、传道士和作家约翰·班扬①，在他的寓言《天路历程》中告诫人们说，当今世界是个冷漠的、艰难的世界，只有明晓上帝之允诺的人才能踏上重返乐园，回到上帝身边的路程。人们千方百计从各种狭窄的小路上开拓通达天庭的大道。然而不幸的是，走在达天峻路上的人们所肩负的担子太沉重了。这个重负就是人的罪孽，而这种罪孽又唯有靠上帝的仁慈才能消除。世俗的此岸是个是非之地，充满了危险、绝望与诱惑，一个人要尽可能地赶快逃离这个世界。差不多与班扬同时的、印度教诗人杜卡拉姆②曾写了近千首诗，描绘自己殷切期待毗湿奴③解救的希望：

我是一团罪，
你是圣洁；
你赶快来令我成为我自己，

① 英国作家、清教徒(1628—1688)。在讽喻性小说《天路历程》(1678—1684)中，他把贵族的寄生生活、贪婪与平民的美德作了鲜明的对比。其《恶人先生的生平和死亡》(1680)也是一部很著名的小说。——译者注

② 印度马拉提语诗人(1608—1649)，写过很多短小的抒情诗，反映了人民生活和对外国侵略者的反抗。——译者注

③ 吠陀教中的太阳神，在后来的婆罗门教和印度教中，他是伟大的保护神，主要被描绘成给人们带来恩惠的形象。在中世纪，人们主要是通过毗湿奴的化身(黑天和罗摩)来崇敬他。——译者注

帮我把重负除去。
死亡已把我的一切毁灭；
而所有的权能都寓于你之中。
一切被抛弃的都在你脚下，
而你的奴仆杜卡就侪身其中。①

在日本的佛教净土宗②中，也有一种与此相似的深刻见解，即认为人们处在充满邪恶的世界里，只要人们在最深刻的层次上处于无知的状态，无论人们怎样刻苦追求（或遵循）精神上的修炼也是枉然。由于我们此生处于堕落的时代，因而只能依赖阿弥陀佛③的仁慈力量。人们只要相信阿弥陀佛曾发愿普救众生，并希望来世重生在阿弥陀佛的净土，那么这个人就获得了完美的觉悟。要想摆脱世俗的邪恶，信仰上的坚定不移是必不可少的。而这种观点亦见之于日本净土宗的创立者源定法师④（他使净土宗在日本成为独立的佛教教派）的谆谆告诫：　29

当一头鹿被猎人追赶之际，它绝不能停下来环顾伙伴或回顾追者，而是竭尽全力径直向前跑，不管背后有多少人在追，它都要逃至安全地带。当一个人充满信赖地把自己交付给佛的力量时，也具有同样的决心，他要无所顾及，坚定

① L.雷诺编辑《印度教》，1963年版，第187页。
② 公元9世纪净土宗传入日本，12世纪时，源空（法然）倡导专修念佛，开创日本净土宗。尊昙鸾、道绰、善导为最初三祖。现分派很多，主要有镇西派和西山派两大系统。——译者注
③ 佛名。密教称甘露王。为净土宗的主要信仰对象，称他为“西方极乐世界”的教主，能接引念佛人往生“西方净土”。——译者注
④ 日本净土宗创始人（1133—1212）。——译者注

不移地使自己的精神进入净土。①

在每一个例证中，我们都指出了人们对无能为力、无价值或无意义，以及困扰的深刻感受。它们根深蒂固于日常生活中，由于它们受制于邪恶力量，所以任凭人们自己怎样努力也无法击败它们。

二、终极实体：神圣的存在

当人们体验到神圣存在时，他或者感受到鼓舞，或者被惊奇震慑住。但无论人们处于哪种情形，这种经历都不同于正常的物质作用。我们在前面引证的那些体验的回忆，描述了圣特里萨、约瑟夫·史密斯、罗摩克里希纳与中山美伎子以不可抗拒之势，体验到神圣存在的降临，并感到震惊和畏惧。然而与此同时，神圣存在又使他们消除了顾虑，从而使他们体验到消除一切世俗恐惧的积极力量。由此我们看到神圣存在具有二种主要的和对立的（两极的）性质：畏惧与怜悯。

信仰者对终极实体的基本性质所作出的反应之一是怀有畏惧之心，而这种基本性质是在根本转变过程中认识到的。终极实体的基本性质在于它的彼岸性，即不是人们在日常生活中所能规范地体验到的东西。当人们说终极实体是无限的、完美的和不可把握的力量，同时又是最内在的、人格化的、尽其所能地怜悯自己的源泉时，就是在表达这种“彼岸”的性质。它（她或他）的不可思议的可能性，构成一种至高无上的神秘，尽管它（她或他）也令人感到畏惧和惶恐，但却是永存的、博爱的、慷慨的、怜悯的、

① H.科特和R.伊什祖卡《佛教圣人》，1949年版，第399页。

造化各种安全、欢乐、宁静和正义的源泉。在宗教进程中，终极实体是超越理性的(但不是非理性的)，它既要以人的形态(作为祈祷对象)出现，而又必须超越理性的分析和一般的知识内容以及文化的习俗。信仰者在心底意识到有一种言不尽意之感，即他或她无法主动地形成有关终极实体的知识，并将其阐发出来。从根本上说，神圣存在不是个人的无限扩展。这一点正如当代一位作家所说：

> 当一个人主动阐述这一点时，他对上帝的论述就变成对自己的论述；所以，与上帝相遇的事是不能当真的，除非上帝主动与其相会。……上帝是突然降临的，在人的生活中是意想不到的偶发事件。所有的期待实际上都不过是个人的自我期待。①

企求认识终极实体并对之作出反应的人们，总是千方百计地维护自己对彼岸的见解，然而这完全超出了他们的能力。 30

神圣实体令人畏惧而又怜悯人们的某些例证，说明了在此种类型的宗教转变中终极实体的基本性质。在《圣经》中的《以赛亚书》里，上帝的行为被描绘成两极的(令人畏惧的与仁慈宽厚的)，而且经常闯入自然界。上帝的话如雷贯耳，成为压倒一切的警告：

> 啊，犯罪的国民，
> 担着罪孽的百姓，
> 行恶的种类，

① 杰克斯·杜兰德阿克斯《对死神提出活的问题》，1968年版，第86—87页。

败坏的儿女。
他们离弃耶和华，
藐视以色列的圣者，
与他生疏，往后退步。
你们为什么屡行悖逆，
还要受到责打吗？
你们已经满头疼痛，
全心发昏。
从脚掌到头顶，
没有一处完全的，
尽是伤口、青肿，
新打的伤痕都没有收口，
没有缠裹，
也没有用膏滋润。
你们的土地已经荒凉，
你们的城邑被火焚毁，
你们的田地在你们的眼前被外邦人侵吞。
既被外邦人倾覆，
就成为荒凉。①

虽然神圣存在并非总是用这种多少令人战栗的语调显示其权能，但是毁灭的潜在厄运若用别的方式表达就会暧昧不明。

神圣实体"令人畏惧—烦恼"的性质，只是其两极属性中的一端，另一端则是天福，它是活生生的、慷慨大方的、怜悯的和宽宏大量的。在下面这段话中，上帝消除了人们的疑虑并作出保证，

① 《圣经·以赛亚书》，1:4—7。

你们的罪虽象朱红，
必变成雪白；
虽红如丹颜，
必白如羊毛。
你们若甘心听从，
必吃地上的美物。①

通过畏惧与怜悯的平衡，上帝消除了人们的绝望。人们认为他将最终审判自己的言行，并最终赐福于自己。

与此相似，我们在伊斯兰教中也看到唯一的神安拉②虽超越任何理解，但却是宽宏大量和仁慈的，他是穆斯林的唯一希望。雷打不动的祈祷（虔诚的穆斯林要每日5次），反映了教徒对安拉的绝对依赖，只有他才能战胜邪恶的力量（撒旦）。

啊，安拉！赞美你！赞美你的名！赞美你的威严！唯有你受此赞美！……我把自己置于你的庇护之下，抵御可恶的撒旦。③

神的全能与怜悯的性质在亚洲的传说中也能见到，比如印度的宗教经典《薄伽梵歌》，④就描述了贵族阿周那⑤的经历。阿

① 《圣经·以赛亚书》，1:18—19。

② 伊斯兰教信奉的唯一神的名称。伊斯兰教创立之前，是麦加居民所奉诸神中的创造神，可能是主神。穆罕默德创立伊斯兰教后，摒诸神而独尊安拉，信其为创造宇宙万物的唯一真神。——译者注

③ 阿里·沙赫《亚洲之光》，1930年版，第31页。

④ 古印度论述宗教和哲学思想的著作，是《摩诃婆罗多》第6卷的一部分，产生于公元前一千纪中期，是印度教的哲学基础，它主张获得解脱的主要途径是不计私利地履行自己的职责。——译者注

⑤ 印度大型史诗《摩诃婆罗多》中的主要人物，为般度族五兄弟之一。——译者注

周那是印度最出色的武士，但在一次重大战役的前夕，他非常沮
31 丧以致不能参加战斗。幸运的是，伟大的黑天驾驭着阿周那的战车，他在智慧、行为、克制自己、自我控制、日常生活等各方面指导阿周那。于是神与凡人（即驭手与武士）成了好朋友。在他们的交谈中，阿周那请求黑天大神显现他的神圣形象。黑天应允了阿周那，并现出其“神象”，由此阿周那领悟到黑天的至上威严。阿周那看到的至尊形象是什么呢？

面目不一众多奇观，
天上神饰杂沓纷繁，
武器高擎种类殊多，
兵刃不同神妙非凡。

身着天衣饰花绣，
肤擦香膏神圣油，
尽是奇辉映异彩，
诸多神貌多无休。

若论大我光辉，
唯有千日同升，
齐照耀于太空，
方可与之类同。

阿周那克服了自己的畏惧并大声说道：

我见您没有始、中和尽头，
您威力无穷，生有无数双手，

您以日月为目，面如炽火，
以自己的光辉普照宇宙。

……

你的口犹如劫末之火，
颗颗巨齿而令人恐怖，
见到它我失魂落魄，
平息吧！宇宙之归宿！

听了阿周那的祈求之后，黑天安慰他并向他许诺：

阿周那！由于我对你宠爱，
我才靠自我瑜伽现出了最高形象，
除您之外，从来没人见过，
它遍及一切，太始无穷，灿烂辉煌。

……

您看了我这可怕的形象，
不要受惑也不要惶恐，
待您惊魂已定，心情转喜时，
再来看看我那另外一副面容。①

接着，黑天又向阿周那传授了靠感官（如研究《吠陀》② 经

① 《薄伽梵歌》11:10—12,19,25,47,49。
② 公元前2千纪末—公元前1千纪初用古印度(吠陀)文书写的宗教经典，包括颂诗和祭祀仪式的汇编、神学论文等。构成有关远古印度社会经济、文化的重要史料。——译者注

典，苦行斋戒，履行祭祀等）所不能获得的知识。阿周那通过信仰神把自己与生命的源泉结合在一起。在此我们再次看到尽管神圣存在完全不同于常人俗物，但他对乞求其给予帮助的人们总是仁慈的和友善的。在《薄伽梵歌》里，至上神黑天（宇宙之源）是阿周那的朋友和驭手。然而独身者、儿童或教师，都更亲近阿周那而不是黑天（彼岸）。

总之，神圣存在是令人畏惧而又令人爱戴的，虽然它是与自己完全不同的东西，但又是自己最亲密的、内心最深处的东西，神圣存在是最伟大的秘密，同时又是最可爱的主或女神。

人类对神圣存在的体验是多种多样的。就西方人的思维来说，很容易把神圣存在想象成至少有人的声音，甚或有人的形象。当北卡罗来纳州的佃农谈论神圣存在的时候，就好象在谈论一个人：

82

> 我从教堂出来，感到自己更高大了。我感到上帝把我带到他面前，他把手放在我的肩上说："约翰·威尔逊，我想你祈祷我的理由是因为你不能找到你自己，并且在情绪上也有些消沉。"①

约翰·威尔逊在把上帝当作一位人格化的安慰者和力量的源泉时，他完全知道自己说的是什么。威尔逊很可能会理解《薄伽梵歌》所描述的阿周那的惊惧与敬畏之感，以及黑天对人类的安慰。因为阿周那和威尔逊都把"神圣"看作有人形的。

13世纪佛教净土宗的经典《明辨录》虽然表达了比较非人格化的体验，但依然坚持要鲜明地信仰超自然存在的荣耀与权能。

① R.科尔斯《上帝和贫农》，1972年。

作者描述了自己对真正的信仰的见解，阿弥陀佛把众生带往光明之地的仁慈宏愿，被描绘成拯救的力量。

> 此刻，一种信仰从心中升起，阿弥陀佛的光照耀在我们身上，我们被赋予金刚般的信仰，并且进入净土之界。生死之苦、七情六欲、以及各种魔障全被驱散，涅槃的真理照亮我们的心田。如果没有那仁慈的宏愿，我们这些微卑的罪人，怎能脱离生死轮回的苦海？[①]

古代印度诗集《梨俱吠陀》[②]，则表现了神圣存在的另一种形态。在这些诗歌里，古代的印度先知表达了他们对神圣力量的认识。这种神圣力量寓于诸如太阳、风、火、苏摩汁[③]等自然现象之中，并通过这些自然现象显示出来。比如献给阿耆尼[④]（火）的诗歌，就表达了崇拜者多少有点畏惧的惊喜之感。

> 1．啊，伟大的阿耆尼！您吉祥的面孔在太阳的光辉中闪耀。您闪闪发光，即使在黑夜中也能见到。您温柔地注视我们，赋予我们蕴含于您俊美身躯中的食粮。
>
> 2．啊，阿耆尼！您为赞美您的人展示智慧。啊，天生强大无比的阿耆尼！当人们颤栗着赞美您时，您就显现了自己。啊，最伟大的神！您享有的祈祷最丰满，因为您具有众神所具有的一切美德。啊，光明无比的神！[⑤]

---

① 见《明辨录》。
② 以宗教内容为主的古代印度的颂歌集。成书于公元前10世纪，是最古老也是最重要的吠陀集本。——译者注
③ 古印度用来祭神的有麻醉作用的酒。——译者注
④ 印度古代宗教中的火神。——译者注
⑤ 《吠陀圣诗集》。

在这类诗歌中，祭祀之火、太阳以及月亮，都不是日常的自然现象。它们被看作十分有效的力量，人们向它们祈求物质或精神的恩惠。与此相似，太阳的能量，滋润土地的雨，饮苏摩汁所产生的幻觉等，全部展现了《吠陀》诗人体验到的神圣存在。

三、意在根本转变：把个人与神圣实体结合起来

在各大宗教之中，都有对神圣存在的个人领悟，然而，并非所有的信徒都有与圣特里萨和罗摩克里希纳相似的戏剧性体验。而且也的确有其他的渠道可与现实的本源建立起联系。无论手段若何，人们借以摆脱罪恶与痛苦的手段，都是内在地与“神圣”或仁慈的救世主建立联系的真实（活生生的）体验。对于处在这种宗教转变过程中的信徒们来说，这种内在的联系不仅可以在自己的意识活动中深深地感受到，而且可以在日常的宗教生活中，或在为他人服务中体现出来。然而这种联系的两端不是相等的，神圣存在的伟大反衬出个人的渺小，而教徒又在这种体验中不无矛盾地获得了极强大的力量。在“神圣”之戏剧性的突然降临中，在日常祈祷中，在安心满足于生活在上帝的仁慈之中，或在阿弥陀佛的宏愿法力之中，人们所能承认的诸多可能性，远远超出了自己所能想象的范围。信徒们理想地把自己生活的一切方面都看作崇拜行为，都视为一种信念的体现，即自己的一言一行都是为了那个终极的（即便是难以领悟的）善。由此，人们的眼界大为开拓，生活中哪怕是微不足道的事物也成了恩惠，世界也由此充满了奇迹与仁慈。

个人对神圣存在的认识，其性质有赖于人们对软弱和罪恶（这是人类固有的困境）的见解，是否把彼岸看作理解生活的真

正途径。尽管神圣存在产生于尚未认识到的生活深层，并显得有些陌生，但凡是要以此实现根本转变的人，都不能忽视它。人类需要从个人的角度体验到有关存在之根本性质的力量。要避免“毁灭升级”的遭遇，人们就必须最大限度地发挥自己的潜能。即使人们否认（或回避）神圣存在，也必须与这个万事万物的本原建立联系。宗教信徒们坚信，人类都有依赖无限之“神圣”的感受，并祈求他赐福，因为存在是以这个终极实体为基础的。人们只有认识到神圣存在，才能洞察到事物的真谛。

个人对神圣存在的体验，在宣之于表的过程中采用了一些颇有影响力的象征，人们用它们来表达那种联系的内在性质。而这种内在性也可在爱人之间、母子之间、信仰者与被信仰者之间的关系里得到象征。《牧童歌》[①]是20世纪的一首印度宗教诗歌，描绘了牧牛女工罗陀（她是所有虔诚信徒的象征）对主的渴求：

> 她无处不神秘地见到你，
> 就象喝到了甜甜的蜜。
> 罗陀渴望主的降临，
> 就象在闺房中思念自己的情人。
> 她渴望见到你的心情越来越急切，
> 没走几步便昏倒在地。
> 主啊，罗陀渴望见到你，
> 就象在闺房中思念自己的情人。[②]

在穆斯林的传统中也有相似的情形，神秘主义诗人哈拉尔·

① 古印度抒情诗。歌颂牧童黑天与情人罗陀的爱情故事，用男女之恋表达信徒对神的渴慕，特别受毗湿奴教信徒的喜爱。——译者注

② J．布拉夫《古典梵语文学选》，1952年版，第81页。

阿尔丁·鲁米[1]就曾用爱的形象表达了对安拉的虔诚是一种不可战胜的感情：

34

> 住在寺里的爱者有如飞蛾，
> 被爱者的面庞有如燃烧的火炬。
> 人靠话语和具体的事物能住多久？
> 只有燃烧的心才是安拉所要求的。
> 与燃烧的火结为一体吧，
> 在心中点燃爱的火焰。[2]

把上帝的爱比作父亲对其恭顺孩子的爱，这种象征是西方人较为熟悉的。在这种象征中，上帝被看作关照其子民的养育者、保护者以及生命的源泉。有一首基督教的诗歌曾表达了这种温暖、信赖和奉献的复杂情感（以这种人际关系为基础）：

> 亲爱的人类之主与父，
> 原谅我们的兴奋和不安。
> 请您为我们重新披上正确思想的新装，
> 赋予我们为您服务的纯净生活，
> 使我们对您充满深深的敬仰与赞美。

这种象征，不仅在一神教的传统中以神圣的父亲形象出现，而且在许多文化中以信徒对神圣母亲的敬仰表现出来。这类母亲女神往往具有力量、爱与仁慈的特点，她虽然有点令人畏惧，但她却是整个宇宙的养育者和保护者。举例来说，属于印度

---

① 波斯苏菲派诗人（1207—1273）。有抒情诗集和苏菲派哲学论著。其长诗《玛斯那维》即《训言诗》阐释了苏菲派的基本观点。——译者注

② 引自K.克拉格和M.斯佩特《伊斯兰教的内秘》，1980年版，第203页。

文化传统的人们这样祈祷难近母[1]：

啊，女神！
解除你的祈祷者的苦难吧，
怜悯怜悯我们吧！
你是整个世界的母亲，
你无比的宽厚和仁慈！
你是宇宙的女主人，
世界的保护者，
怜悯我们吧！
你主宰着一切运动的和不运动的，
你是世界的根基并居住在大地之中。
啊，你的权能无以伦比，
你用水的形态养育着世界。[2]

用人际关系象征人与神圣存在关联的另一个类型是朋友，精神上导师与其弟子的朋友关系在基督教的《福音书》[3]（基督与其门徒）和佛教经典（佛陀与其弟子）中都有所表现。伊斯兰教中的苏菲派[4]也把安拉与其信徒之间的亲密关系看作一种朋友关系。

用人际关系来象征人神关系的最普遍的类型之一，是所谓

① 印度教雪山神女的化身之一。又为相对独立的降魔女神，为性力派崇奉的主神之一。在孟加拉邦，每年春秋两季都为她祭祀。——译者注

② 《古典印度神话》，1978年版，第219页。

③ 叙述耶稣基督"尘世生活"的早期基督教著作，作者为使徒及其弟子。——译者注

④ 伊斯兰教中的神秘主义派别。出现于8世纪，10—12世纪最终形成，主张通过神秘的爱逐渐接近对神的认识并与神合一。对阿拉伯特别是波斯的诗歌有较大的影响。——译者注

的“拯救者”(解放者或庇护人)。拯救者能够战胜毁灭生活的力量,而神则是最伟大的、无往不胜的征服者。在基督教、伊斯兰教与犹太教等传统中,拯救者能够战胜邪恶和灵魂之灭亡(罚入地狱)。而在佛教与印度教等传统中,拯救者则能够战胜生死轮回的痛苦。人类对拯救者、父亲、情人、朋友等象征作出的反应,实际上非常突出地表现了人们借助神圣实体的力量与仁慈实现自我完善的需要。

35

四、个人的表现方式:崇拜与信仰的生活

要在个人层次上理解人们对神圣存在的体认如何自我表现,“崇拜”与“信仰”是二个关键的词。没有崇拜与信仰,信徒就没有公开的渠道,与真理和完美的本原保持联系。个人的表现方式总是要尽力表达出人们的内心体验,这些体验往往是强烈的、戏剧性的和不可思议的。对彼岸的奇异体验大多先描绘其畏惧之感,然后则描绘其感到安慰与安全(正如我们所看到的)。在基督教的皈依体验中,与上帝建立联系被描绘成旧的自我死亡而自己又获得了“新生”。这种对“神圣”有所体验的表达方式,总是让人感到自己日常所感受到的自我升华了。

一般说来,见证这类体验的人往往告诫人们说,虽然没有任何论述能恰如其份地评价他们最深刻的感受,但这些感受却完全不是无法控制的情感。有时候,这种人神相通的感受十分强烈,以致其表达方式突破了象征与隐喻的常规框架,由某种不寻常的活动展现出来,诸如“用其他语言或腔调讲话”,颤抖,大喊大叫,反复咏唱歌曲,或是突然昏倒(显然无意识地)。在一神教的传统里,比较常见的是这种深刻的情感化为赞美诗,自发地和幸福地歌唱圣歌或虔诚的诗歌。无论以何种方式表现出来,其

重点都在于个人对精神力量的直接体验。

我们在各大宗教的历史传统中，都可以看到个人体认神圣存在的紧迫性与强烈性，这一点构成虔信与忠诚的关键特征。尽管在其他特征方面多有差异乃至对立，但在对上帝的强烈的个人体现方面，几乎是基督教领袖人物的共有特征。诸如圣方济各、① 约翰·卫斯理② 等。此外，这种现象还出现在罗马天主教的圣心会③ 运动中，德国宗教改革的神职人员中，美国的新教复兴运动（诸如五旬节派教会④ 与四方福音运动⑤）中。在当代非洲的基督教中，阿拉都拉派⑥ 教会强调要在狂热的祈祷中运用个人的感受，以得到精神的治疗。在印度教中，出神与狂喜的热情在中世纪的虔信运动中居于主导地位（以孟加拉的神歌手派⑦ 为典型），并且时至今日在美国的"黑天派"中依然非常显赫。此外，这一点也构成日本"新宗教"的显著特征，其中三木早年感受到的体验也可看作一个范例。

1. 崇　　拜

在此种类型的根本转变中，崇拜意味着内心的感受，这是对

① 又译圣法兰西斯(1181/1182—1226)。意大利传教士，方济各会的创建人。写有诗歌作品。——译者注

② 基督教新教卫斯理宗创建人之一(1703—1791)。——译者注

③ 天主教女修会，1800年由修女巴拉创建于法国。重视贫民子女教育。——译者注

④ 基督教教派。因相信基督升天后第50天降临使徒身上的神话而得名。19世纪末20世纪初出现于美国。——译者注

⑤ 近年来在美国兴起的福音运动的一个新支派。——译者注

⑥ 尼日利亚西部约鲁巴人的宗教运动。阿拉都拉意为祈祷得福会。1918年兴起。——译者注

⑦ 孟加拉的一派宗教歌手，行动不落旧俗，所唱神秘诗歌随时吟成，自然流畅。——译者注

永恒的"神圣"的赞美、荣耀与深深的爱。对于想望把自己融于上帝之存在中的信徒们来说，这种崇拜是一种独特的和必不可少的活动。美国的福音传教士鲁弗斯·琼斯[1]在其《内心世界》一书中，表达了他需要崇拜的感受，并描述了这种需要的精髓所在：

38

我认为崇拜是一种向上的行为，它使个人经验地意识到上帝的真实存在，崇拜不仅使灵魂充满了欢乐，而且用令人获得新生的生命之泉沐浴了整个内心世界。没有获得这种个人追随上帝的欢乐体验的人，肯定没有获得最丰厚的恩惠，也肯定不能获得宗教的最高福乐。[2]

已故的新教神学家内尔斯·费里曾表达了与此相似的见解，他把祈祷看作一切宗教生活中最关键的表达方式：

祈祷是使宗教变成实实在在之物的重要途径。我们除了在祈祷中与上帝交流之外别无他路，因为祈祷本身就是在与上帝交往。如果我们不主动地与上帝交往，他对我们来说就永远不会成为真实的东西。一个人之所以在我们看来是个真实的人，完全是因为我们对之有实在的（人的）了解。……同样，上帝要成为真实的，他也总是并无所不在地表现为世界的创造者、维护者与统治者。但正因如此，他又不能人格地出现。所以，我们只能个人地与上帝交往，而这种交往就是祈祷。[3]

① 美国基督教贵格会人士(1863—1948)，有关基督教神秘主义的著述甚多，并参与成立美国公谊服务会。——译者注

② R.琼斯《内心世界》，1918年版，第18—19页。

③ N.费里《怎样使宗教为真》，1955年版，第51，54页。

琼斯和费里对崇拜的见解，不仅表达了神圣存在的独特品性，而且揭示了祈祷的深刻的个人意义。

无论在个人对神圣存在的体验中，还是在公众的崇拜祭祀中，感恩的态度是一个必不可少的要素。比如人们一旦意识到在生活中所见到的真善美完全有赖于彼岸而不是自己，他们就会在赞美和崇敬中表达自己的感恩之情。培养一种感谢上帝恩惠的生活情感，是18世纪德国新教牧师们习用的一本通俗手册的基本精神。该书的作者J．F.斯塔克劝告信徒们说：

> 除了祈祷和感恩，我们生活中的一切全都无有，这也就是说，我们每天都要在祈祷中吁请上帝赐予我们福乐、援助、安慰和恩典，一旦我们获得这些东西，我们就应全心全意地感谢上帝。所以，信徒们啊，当你早上从睡梦中醒来时，你首先要睁眼仰望天空；不要马上考虑你的事务和劳苦，也不要立刻陷入如何挣钱获利的盘算之中，而应当双膝跪下感谢上帝，把你自己置于上帝仁慈的保护之下。①

这里所描述的欢乐感受，是把生活中的一切真善美，全都看作上帝赐予的礼物。

与此相似，在其他传统中，有许多民间风俗都把生活中的真善美，看作生命（与真理）之“神圣”和“无限”的源泉所赠与的礼物。或者把这一源泉称作神，全能者，最早的祖先（乃至其最显赫的传人），或者视为真知卓见的化身（如在某些大乘佛教的仪式庆典中所见到的）。然而无论以什么身份出现，这种感恩的情感都是各大宗教的重要特征（尽管程度不一）。

① 《日常手册：解除俗世的悲喜》。

2. 信 仰

理解个人表现方式的另一个关键词是"信仰"。人们一旦把对神圣存在的体验变成个人生活的核心部分，那么从观念上说，所有人类的作为、能力以及决断，都会受到这种体验所独具的冲击力的影响。然而，若没有这种转瞬即逝的、出神入幻的对神圣存在的体验，人们对存在所作出的反应就往往是不明确的。大多数人往往是在恐惧、怀疑与兴奋的复杂（模棱两可的）背景中，通过感受到来自神圣的力量，而逐渐对神圣有所意识的。由此形成的反应或说反作用，就是人们常说的信仰。

37

这种既有爱又有畏惧的体验，并不因其模棱两可而有损于它推动其他信徒体验到只有依赖于彼岸的力量才能获得拯救的力量。信仰实质上是确信这种力量能更新自己的生活。下面我们介绍二段引自不同宗教传统的论述，它们虽然对存在的本质有着不同的理解，但都指明在克服（或战胜）存在的各种基本困境时，信仰是必不可少的和至关重要的精神态度。16世纪德国宗教改革的领袖马丁·路德①说：

> 如果你相信只有上帝才能解除你的罪恶，你就有了正确的信仰，但这还不够，你必须不断地坚信这一点，而且你要使自己坚信只有通过上帝，你才能够真正得到宽恕（信仰不是出于你肯相信，而是圣灵使你必定相信）。②

① 德国宗教改革运动的活动家，路德宗的创始人（1483—1546）。曾将《圣经》译成德文，使德语文学语言规范化。——译者注

② 《路德论罗马教廷》。

日本净土真宗[1]的布道者与教祖亲鸾在其《教行信证》中说：

> 当一个人获得了信仰，他就会看到并信仰那伟大的誓愿，并会由此感到极大的欢乐，他会立即超渡于五逆罪（五恶）之外。一切众生，无论是善是恶，只要他听从并相信阿弥陀佛的宏愿，佛就把他们看作强者和智人，并且获得纯净白莲（至善）的称号。

信仰作为一个宗教术语，绝非它在西方日常用语中所指的意义：对某种人们既不能精确认识、也不能加以证明的东西加以理智的和情感的承认。这种定义所强调的不过是信仰生活的次要特征。因为它把关节点从关注信仰的超验源泉，转变为关注逻辑规则与经验证明的方法。所以在信徒们看来，当他们与人类境遇中那些最意味深长的因素拼搏之际，这些都是次要的观念。信仰不仅是一种思维方式，而且是一种生活方式，它把日常生活置于永恒实体的笼罩之中。这种信仰的行为不仅使人精力充沛，而且使人获得一种信念，即人们可以从至善的无限力量中获得最深厚的充实感。由此，人们把自己的生活转向最高的（主的、安拉的、黑天的、阿弥陀佛的）精神目标。无论生活中风行什么，他或她都会充满力量、觉悟与安宁，并且高高兴兴地为他人服务。

38

如前所述，永恒实体离开了自身的模棱两可就不存在了。对信徒们来说，神圣存在的疏远性既产生了确定性，也产生了不确定性。即使在现实中神圣存在被看作其他东西，也改变不了这种

---

① 日本佛教宗派之一，曾称为一向宗。教祖亲鸾原为净土宗源空弟子，他认为佛的“真实之教”是阿弥陀佛所说的四十八愿，在修行方面强调内心的坚定信仰，戒律允许僧侣娶妻食肉。后部派蜂起，号称“真宗十派”。——译者注

模棱两可的性质。有信仰的人总是处于了解和学习的开放状态里。一方面信仰包含着对终极实体的直接的和及时的认识，另一方面这种认识的对象(神性或佛性)又完全不同于人类知识中的常见现象，而是一种令人扩展并且支配人的力量，它打破了那些旧有的、便利的、似是而非的观念。极为虔诚的信徒经常遇到这样的困难，他们无法把日常的自我认同与这种自相矛盾的体验结合起来。因为在这种体验中，人们爱戴和畏惧的对象，需要一种变态的和大胆的感受：即把这个对象视为真正的实体。此外，由于个人生活的源泉位于彼岸，如果信徒们最意味深长的觉悟乃是出自一种超凡的强制，或者他们最重大的怀疑与焦虑乃是来自神圣的启示，他们也经常会陷于无把握的，或缺乏自信的境界之中。由此看来，绝不应把信仰归结为对事物的根本性质一无所知。信仰是对“神圣”作出的自觉而肯定的反应，信仰“神圣”的一切：他的神秘，他的启示，他可怕的力量，他的创造的诸多可能性。

五、社会的表现方式：见证、圣灵、可见的形象

我们已经讨论了这一过程的各个部分：对神圣存在的领悟被看作克服或战胜异化和无助之深刻感受——它们来自世俗的孤独感与软弱感——的唯一出路。人们一旦认识到需要这种联系，并把自己获得自由或解脱的希望寄托于神圣存在，那么领悟和把握这一终极实体(由神秘的和爱的力量展现出来)的途径，就自然展现在人们面前，信徒们在表现自己感受的过程中，表明对神圣存在的深刻体验本身并不是目的，而是感受到一种改进：超验的力量完全能够改变充满罪恶和软弱的世界，亦即能够改变人类的不幸境遇。

1. 见　　证

此种宗教转变类型的基本的社会表现方式，是见证那不期而遇的精神力量。它可能采取的形态是在公开的讲道中特地宣布这种体验，尤其是要把这种体验传告给与自己信念相同的其他信徒。在信徒们眼里，这位见证人已经变成一位传教士或布道士。古代希伯莱先知（诸如以赛亚和耶利米）的生活和宣讲，就是这类人物的典型，他们由于感受到“神圣”而改变了自己。并号召同代人赶快醒悟。基督教中的圣保罗，伊斯兰教中的穆罕默德，则是颇具戏剧性的范例，他们都是身不由己地见证自己在异乎寻常的个人体验中，领受了上帝对全人类的旨意。在所有这类例证中，先知们在其布道中都声称自己服从于某个权威，这个权威远远地高居于显赫的政治统治者与宗教领袖之上，并且往往与后者处于敌对状态中。号召人们改变其生活态度与行为的先知同现行“政治—经济—宗教制度”之间的张力，乃是信奉超验理想的典型结果，而这种张力则从古至今贯穿于历史之中。比如摩门教的创立者史密斯曾以艰辛的努力说服教团中的人们，使之确信自己所感受到的一切都来自神圣的源泉。他和他的门徒受到邻友的谴责，最后不得不搬迁到其他地方。后来，史密斯的见证成为公开的论述，并化作信仰的试金石，每一代男性摩门教徒都要追循他的榜样，挨家挨户地作见证，以此作为忠于主的一个组成部分。

39

2. 圣灵的显现

在20世纪的美国，个人见证之作用的最有意义的例证，或许

是五旬节派教会。五旬节派的教徒认为，真正的基督教教徒的生活，是一种精神充实的生活。洗礼不是礼仪上的，而是在圣灵中洗礼，因而它意味着根本的转变。而这种精神上的洗礼一般是以不寻常的体验为标志，尤其是以异常的语言或腔调讲话。从观念上说，这类体验必定会导致信徒改变自己的生活。某些皈依了的信徒与其从前判若两人。先前那种杂乱的性生活，狂喝滥饮，以及吸毒成癖的肮脏生活不见了，代之以充满幸福、自制和为他人服务的新生活。近些年来，许多“文化的基督教教徒”，甚至在不是皈依(此时在行为上必须判若两人)的场合里，也开始变得要提供见证，说明自己获得新生的感受。年轻的一代深受本世纪60年代“社会主义”那种伟大热情的熏陶，且又面临着核战争与经济萧条的威胁，对他们当中的许多人来说，与耶稣交朋友成了万全之策。如今，似乎已经进入这样的时代：更多的需要是比较个人化的东西，而不是学习宗教权威所说的或重温古代的仪式。出路何在？据说是“服从”与“爱”。

许多五旬节教派的商人，在其日常生活中见证上帝存在的第二种社会表现方式，是为了人类的国际友谊并广传福音地工作。凡是结成此种友谊关系或兄弟关系的人，都要把自己的时间和金钱花在宏扬耶稣基督身上，他们主张耶稣的权能可以改变整个世界。在五旬节派教会中还可见到第三种社会表现方式，即治疗的服务。他们声称圣灵在20世纪如同在早期教会时代一样，能为人治病，某些为五旬节教派作见证的、群众比较喜爱的布道者(诸如来自俄克拉荷马州的奥拉尔·罗伯茨)强调说，治疗的服务是自然的，其结果若是不可解释的，那就是把身心奉献给圣灵的结果。

3. 可见的形象

从个人的角度体验到“神圣”的人面临一个现实的困境：他怎样论述这种体验？当人们个别地体验到神圣存在之际，他们往往在自己面临奇异的、有时是超人的品性之际诚惶诚恐。然而，当人们彼此交流（或谈论）这种体验的时候，又只能借助人类的象征、行为和观念。当宗教徒力图表达那具体可见的象征所不能表达的东西时，必然会陷于不可解决的张力之中。事实上，也确实有一些宗教领袖极力反对运用任何象征或崇拜行为。他们论证说，真正的信仰必须避免把神圣存在融入具体的物象之中。因此，在犹太教与伊斯兰教这类宗教传统里，虔诚的信徒绝不问津上帝的绘画形象。信奉伊斯兰教的沙特阿拉伯则走到极端，禁止输入任何绘画艺术品（不论画的是什么），即使是外国人也必须遵守此禁。然而，伊斯兰教的艺术又通过阿拉伯图案中无穷无尽的几何花纹表现了神圣存在的彼岸性。

交流或谈论彼岸实体的困难，是一种极端的两难困境。有鉴于此，有些人主张不描不绘才是最好的描绘；然而有些人则与此相反，主张只有诸多的描绘才能揭示神圣的本质。在印度，神的造像不仅有各种尺寸的，而且是千姿百态。这些男神或女神，或有千手万眼，或有三头六臂；他们或许是白色的、蓝色的，或许是黑色的、金色的；他们或面如骷髅、或头戴花环、或为象首、猪首或鹰首。所以，神圣实体的神秘性是否一定要在诸多形象中展现出来，或一定不能在绘画中表现出来的问题，取决于宗教信徒对终极实体的看法，以及人类与这一实体形成的不同关联。

六、综　　述

借助个人对神圣存在的领悟创立宗教与巩固宗教的现象，不是某一文化的局部现象。以此方式与生活本原建立联系的人，不论在美国、西班牙、印度，还是沙特阿拉伯或日本，几乎无处不在。他们的体验具有下述共同因素：

(1) 人类境遇中的问题：不能对神圣存在怀有深深敬意的生活被视为罪恶，感到极度痛苦，没有回报和无意义。

(2) 终极实体：真善美的赐福之源在于不可驾驭的和无条件的彼岸，其显现不仅常常激起人们的畏惧，而且同时也赋予人们以怜悯、生命力和爱心。

(3) 意在根本转变：一个人只有在被神圣存在的力量深深改变之际，才能克服自私、痛苦和无意义。这是一种充满强烈情感的经历，它在尽可能深刻的层次上改变了一个人的生活。

(4) 个人的表现方式：在彼岸的终极力量作用下，一个人会在精神上获得新生，他会有一种和平、向善、欢乐、信赖的内心感受，并且在崇拜与信仰的情感宣泄中表现出来。

(5) 社会的表现方式：表现这种内心变化的社会形式，是见证这个既可爱又可畏的源泉，人们改变恶习，关心和同情他人。此外，人们还可能借助可见的形象来表达自己的感受。

第三章　借助神圣的象征创造共同体

按照霍皮人[①]的说法，在创世之际，创造者泰欧瓦创造了索图克南。奉泰欧瓦之命，索图克南从四面八方收集一些东西，并使之变成坚固的物体以及风和水。后来索图克南又创造了蜘蛛女科基昂乌提，她成为他创造世界上一切生物的助手。她首先生了一对双胞胎，他们是维系世界秩序的巨人，他们创造了声音，他们至今仍住在南极和北极，维系着世界有秩序的变化和运动。而后她又使大地上树木成林，绿草茵茵，天上有了各种飞鸟，地上有了各种动物。当泰欧瓦看到这一切时感到非常高兴，这一切都为人类的生活做好了准备。于是就出现了霍皮人先知所说的事情：

> 蜘蛛女把四种颜色的土（黄、红、白、黑）收集起来，用她的唾液粘合起来并使之成形。然后又给他们盖上她自己的白色物质的斗篷（它充满创造的智慧）。她先是对他们唱了一阵《创世歌》，而后揭开斗篷，于是他们就变成人类，其相貌则与索图克南一样。随后她又按照自己的样子造了四个人。她们是女性配偶，成为先前创造的四个男人的伴侣。
>
> 当蜘蛛女揭开她的斗篷时，他们就有了生命。这是深紫

---

① 居于美国亚利桑那州，当代人口约6000人，讲肖肖尼语，爱好和平，实行一夫一妻制，男子秘密结社较多。——译者注

色生命的时代(名曰郭杨努普图),为创世之际的第一阶段:它最先展示了人类创造的秘密。

人们很快苏醒并开始行动,但这时他们的前额还有点湿气,头顶上还有一个软点。这是黄光时代(名曰基康努伽),为创世之始的第二阶段:这时人类开始了呼吸。

不久,太阳升出地平线,晒干了人们前额上的湿气,人们头顶上的软点也坚固了。这是红光时代(名曰拉洛瓦),为创世之始的第三阶段:这时人类已经形固体强,骄傲地面对自己的创造者。

蜘蛛女告诉她的孩子们说,那是太阳。你们现在第一次见到你们的创造之父,你们必须永远记住和纪念创造你们的三个阶段。①

44 神话是什么?为何它有如此强大的魅力?神话,是关于超自然存在的故事。它以象征的创造力把人的存在秩序化,并成为一个有意义的世界。神话,还是一种观念,对于生活于其规范作用中的人们来说,它具有终极的价值。

传统的宗教共同体用神话和圣餐仪式等,表现"神圣"实体的本质。这里的根本转变过程不同于前面(第二章)所讨论的过程,因为这里强调的是象征、神话和仪式的转变作用,而非个人的体验。尽管在根本转变四种进程中的基本因素是相同的,但其表现方式却是千姿百态的。我们的基本主张是,诸如表现上帝(或神)圣名的,讲述人类祖先或英雄的故事,以及使人类对生活抱有最深厚情感的那些创作,皆属于象征。在此类型的宗教生活里,语言的运用,象征性的形象以及物质对象等,都为神圣

① F.沃特斯《霍皮人的经典》,1963年纽约版,第5—6页。

力量开辟了道路，并由此促进精神转变。

借助神圣象征实现根本转变的基本因素及其表现形式，若用图表的形式加以概括，有如下述：

(1) 人类境遇中的问题：人类的生活不是人们在神圣王国里发现的，具有永恒意义的结构与秩序的复本，而是世俗的存在，其特征是软弱、无知、不讲道德和无能为力。

(2) 终极实体：神圣王国（或神圣）是幸福和秩序的永恒的和根本的源泉，它为世俗生活确立了各种限制，并为人们能够始终成功地生存提供了积极的力量。

(3) 意在根本转变：神圣力量借助神话的语言和行动在存在（创造）中展现出来，它可以在特定的场合由人为的（男女祭司或巫师）神圣秩序复制出来，成为日常生活的模式。

(4) 个人的表现方式：人们认识到自己固有的混沌与纷乱，欢庆自己从神圣王国那里获得了卓有成效的力量（提供了意义或价值）。人们在圣书、崇拜仪式、默祷中借助赋予其力量的形象和语言，认识到生活真实规律的具体意义，从而获得有效的手段、欢乐和希望。

(5) 社会的表现方式：个人生活与他人生活整合为一而构成社会共同体，它展现了社会共同体之成员存在的真髓，其方式是有规则地重复庄严而又有几分畏惧的神圣语言和姿态，以及按照神圣故事与道德说教中所保存的理想与神圣的秩序过日常的生活。

为此，我们要讨论神话、崇拜仪式、以及神圣语言的重要性，因为它们创造了共同体，并给予人们力量，使人摆脱持久而又徐缓变化的混乱，其表现是畏惧，找不到原本的和最深刻的源泉，看不到无价值与无意义等问题。

一、人类境遇中的问题：无意义、混乱以及无序的状态

45 在人类的境遇中，什么问题需要借助于神话与仪式才能加以调整呢？这个世界是个无意义的、混乱的、自私自利的、肮脏的世界。执此观点的信徒们认为有二个世界：神圣的和世俗的。这里的"世俗"意为人类日常经验的世界，它是神圣的永恒统治

图3 借助神圣的象征创造共同体

者未触及与未启示的领域。从根本上说，世俗世界充满了烦恼、颓废与混乱，它是个“狗咬狗”的世界。执此观点的人不是很少，而是很多很多，因为在许多人的体验中都充满了痛苦、消沉和失望。世俗世界的苦难，既施之于个人也作用于社会共同体，既施之于基督教徒、霍皮人，也作用于穆斯林。而且还会由于个人因素、个人体质以及社会环境，令人倍受挫折而心灰意冷。

世俗的世界是其神秘的与终极的意义尚未得以揭示的、日常经验的世界。它的沉闷之气来源于日常生活的单调，但却无法避免。世俗无视对祖先的献祭，把英雄的业绩看作是只能用来解释技术上的成就，此外还掺杂以对想象中的不可能事件的畏惧。在庸俗而平凡的经验里，狂欢与幻想是见不到的，这就使人们难以见到期望之外的东西。世俗世界只是生活展现出来的一个方面，它虽然活力不衰，但却没有构成期望与志向的基础。 46

具有“神圣—世俗”二重性的表现形式，其基本因素之一是“纯洁—不洁”的观念。神圣实体是纯洁的，相反，世俗世界是不洁的。凡是有疾病、灾祸、软弱与死亡的地方，都可视为不洁之所，而这类经验也都同时显示出有一种分解与消亡的力量。世俗世界是不洁的，这原本不是个道德判断（当然它有此作用）。相反，世俗世界是不洁的表明它是被污染的，它已掺杂了怪异的成份与物质，因而它对其最深刻的本质来说就成了不真实的。也正因如此，我们才看到神圣实体构成世俗世界及其万事万物的最原本的和最深刻的源泉。然而由于一系列的失误，人们离开了这纯洁之源，由于无知的和主观的决断，人类由遵循生活的纯洁之源变得污浊不洁，致使绝大多数的人类体验都成了善与恶、欢乐与悲伤、健康与病弱的混合物。只有某些特定的存在方式（后面将论及）才提供了通达万物之原初的和纯洁的源泉的途径。

人类境遇中混乱无序的倾向也是一种困境。世俗的存在使人丧失其真正的和根本的性质。在这种困境中，人被扭曲了，陷入与其本源背道而驰的状态之中，从而使那些尚未接近或认识到神圣实体（它隐藏在日常生活里）的人们，置身于变态的，亦即扭曲的日常生活中，并误以为这就是人类群体生活的规范形式。但是这些扭曲的现象仅是真实实体部分的表现形式，它们会把人们引入歧途。短时间内似乎给人们带来利益的东西，经常在长时间内导致人的自我毁灭。最初给人们以安全、幸福与理解的东西，后来却变得令人恐惧、痛苦与迷惑。正因如此，当代人往往说世界的出路不在于计划经济、军事优势与科技新发现。因为它们本身就是荒谬的产物，并只能导致社会动乱、对战争的极大恐惧和绝望，以及利用科学技术操纵人类的生活。

二、终极实体：神圣王国

如果只有世俗世界才是唯一适于人类居住的世界，那人类就无望了。幸而有另一个世界，即神圣王国，为人们提供了救援与幸福。这个王国是永恒的、纯洁的、至善的、超越的、神秘的和全能的。我们之所以称之为"神圣王国"，是为了表明一种普遍的观念：那里是不能把握的，无变化的存在，是先于万事万物的原初秩序，是超越一切力量和知识的源泉。这种观念或者只包括一位神，或者包括一位首位神及其他一些重要的辅助神。

47

"神圣"一词来自拉丁语，意为分开或只限于某些人。"神圣"最初用来指不同于常规的东西与超出民众规范的东西。例如一个电力工厂或核动力工厂，由于对人有所危害，或者由于误用它的力量会给社会带来毁灭的厄运，人们就有必要关闭它。这种情形，在古代罗马人看来，就类似地属于需要严格限定的领

域。与此相似，神圣实体从根本上说是驾驭一切的、不可抗拒的力量，它或赋予事物以能量，或驱使事物。它是本源，是首要的和最根本的实体，因而也是终极的实体。许多神圣的神话都描述了“创始”之际发生的事情，人们了解这些事情并反复讲述这类故事，可以把一个人与那纯洁的、原初的力量结合起来。与此同样重要的还有最后的顶点或时间的终点（末日审判），这类观念也展现了事物的本质。

神圣王国也是一种永恒的、完美的、至善的实体（在四种实现根本转变的传统方式里，终极实体的这种属性是相似的）。如同神圣存在一样，“神圣”也往往是一种人格化的终极实体。神圣存在是无限的和令人生畏的，偶尔也通过暂时的象征性灾难与制度的毁坏来展现其实体。神圣王国与“神圣”虽然与此有所相似，即它也是无限的和令人生畏的，但还表现为某种结构，或揭示出蕴含在日常生活之中的本质特征。这种永恒的结构，在特殊的形态（神圣的崇拜仪式、圣餐礼）里，在实体形态（人类化身、圣徒、祭司）里，以及在语言形态（上帝之名、圣书与咒语等）里，变成形象化的和可见的。神圣王国是令人畏惧的，这一点与神圣存在一样，但又有所不同。神圣王国意味着永恒而普遍的结构，它既可以通过神祇间以及神人之间的相互作用而认识到，如先知的灵感、神谕、幻觉等人们体认到的东西；也可以通过言语和行为中的特殊启示而有所了解。专门用来体认终极实体的方式有重复圣歌、复述故事、认真奉行象征性的活动，以及与神圣模式相符的日常行为，它们都再现了神圣的行为或活动。

由于神圣王国如此强大有力，它在人类意识中成了人类境遇里固有弱点与不洁的对立物。神圣王国与人类言行的这种关系还有另一种重要的功能：它为人类的言行确立了界限，如果人们破坏这些界限，就会一事无成。一旦人类的言行完全对立于

人们从神圣行为与神圣言语中所认识到的，永恒而普遍的结构，人类的末日就将来临。因此，神圣王国是加之于人类愿望之上的界限，人们总是借助于贯穿历史之中的尊重、人性、以及对惩罚的恐惧认识到这一点。

此外，神圣王国还是生活的源泉与建立秩序和意义的力量，人们对之怀有信赖、崇敬与希望之情。神圣的绝对命令往往构成终极实体的另一个突出特征，即对于崇拜"神圣"的人们来说，如果他们想得到赐福，就必须奉行恪守那唯一的、由神或诸神确立的神圣模式。人们不仅通过受诫而奉行那些既定的"是或非"的强硬旨意，同时还要认识到完美的或理想的形态（名称、语言、形象等）所显示出来的本质结构。

48

这类终极实体（如上帝）被信仰为生活的最深刻源泉，并且上帝被视为以其独特的自然形态或历史形态显示出来。所以，"神圣"是近似于万事万物的东西，但又并非是等同于万事万物的东西，因为"神圣"与"世俗"在本质上是对立的，"神圣"是一切自然的生活、社会秩序、以及意义的源泉。然而人们往往背离这个神圣之源，在人类的困境里寻找自己。这些人对"神圣"视而不见，甚至还怀有敌意。与此相反，宗教信徒们则说上帝就存在于世界之中，宗教信徒与教团通过聆听而洞察日常生活中的"神圣"，能够比其他不信此说的人们，更有力也更成功地发现神圣世界的神秘力量。信徒们之所以遵行崇拜仪式，恪守神圣的教诲，礼拜神圣的形象，是因为在他们看来，揭示世俗世界真谛的最佳方式是再现那些神话所描述的行为模式（神圣的象征），如此便能打开通向神圣力量（一般说来是看不见的，却又近在咫尺）的力量。

三、意在根本转变：与神圣的象征合一

为此种类型的宗教辩护的人们说，象征的形象包含着对神圣王国本质结构的最深刻感受。生活中的一切充满了象征的结构，这些结构把输入我们大脑的亿万感觉组织起来并赋予价值。从孩提时代起，我们的感觉、情绪、精神活动中的形象等，就已经结构成诸多的模式。无人可以逃脱象征化的作用，这种作用把生活经验组织成有意义的意识，并赋予这种生活经验以价值。从这种观点看，谁都不可避免地会赋予某种事物以终极的价值（即崇拜）。这种活动在人类建设一个有意义世界的过程中是固有的因素。也就是说，人类在自己是否愿意建立象征体系这一点上是没有选择的，但人们必须自己决断某一象征体系是否真确地反映了神圣王国（或“神圣”）。于是，宗教的基本问题之一，乃是人们所崇拜的对象是否的确是真正的“神圣”。

从置身于这种根本转变进程的人们的立足点来看，神话有效地解释了生活，同时也是较有效地表达个人希求与畏惧的文学手段。与此相似，宗教仪式则是强化群体的自我认同的有效手段（正如某些科学家所提出的，参见第十二章）。就是在具体的传统宗教背景中，神话与崇拜仪式，也往往成为特定之物的主要表现形式；这种东西具有拯救的力量，它们是包含在语言和行为中的动力，它们表达了寓于日常生活中的、最深切的、无所不包 43 的、永恒的（神圣的）实体。当然，神话与崇拜仪式同其所展现的神圣实体绝不是等同的，但在神圣力量与其象征的形象之间有根本的联系。神圣的象征使神圣王国具体化了。

1. 神话与仪式的范例

当我们描述这种借助神圣的象征实现根本转变时，主要致力于神话(神圣的故事，英雄传奇)与崇拜仪式(圣餐礼，通过仪式，重复象征性的实践活动)。在此我们不想解决神话与仪式孰先孰后这个广为争论的问题。我们认为仪式戏剧性地把神话所描述的东西表演出来，而神话则用言语表达的方式揭示了力量、秩序与安慰——这些东西在重复性的、公众的象征行为中也可发现。基于这种观点，我们认为诸如犹太人的逾越节，基督教的圣餐礼，印度教的入法礼，克里克印第安人的洁身礼，美国的感恩节这类神圣的活动，都相辅相成地强化了犹太教、基督教、印度人、克里克印第安人、美国人的神话方面。

每当神话成为精神转变的核心手段时，它所寻求的乃是揭示根本真实的东西，这种东西既非仅仅模模糊糊知道的东西，亦非一般经验所不能证实的东西。我们不是在一般迷信的意义上运用"神话"一词的(比如，你从捡起的蟾蜍身上摘下肉赘就是神话)。在我们的讨论范围内，神话在其共同体的范围里总是真实的。它们是人类生活应当如此，或可能如此真实的模式。而且按照神话的说法，人类生活过去的确如此这般过。

在探讨具体的仪式之前，阐明我们对仪式的看法，亦即对参加仪式的人们来说仪式有何作用，这会较有益助。仪式为参与者提供了他或她的团体的某些信息，此外，更重要的在于它重新安排了人们的日常体验。参与仪式的人一旦同神圣实体建立联系，世俗世界就被改变了，哪怕这种改变极为短暂。其次，仪式还为参与者提供了净化与再生的感受。最后，仪式会使再现的存在具有超越的优势。假如更新的世界变得模糊不清了，或者

净化不知怎么不灵验了，那么人们为了脱胎换骨也会重演崇拜仪式。

（1）逾越节

逾越节是犹太人在春节举行的庆祝活动，届时要吃未发酵的面包并饮神圣化的酒。这一庆祝活动不仅是在家庭内部教育儿童，也不只是加强了社会稳定。这种活动乃是再现上帝救赎的活动、并以此表达人们对上帝的感恩。简要说来，第一次的“逾越”（《圣经·出埃及记》第12章）是由上帝告知摩西与亚伦这二位以色列社会的领袖，从而使犹太人得以逃离埃及的。在指示人们如何挑选、宰杀并准备好一只羔羊之后，上帝又说道：

> 不可吃生的，断不可吃水煮的，要带着头、腿、五脏用火烤了吃。不可剩下一点留到早晨，若留到早晨要用火烧了。你们吃羊羔当腰间束带，脚上穿鞋，手中拿杖，赶紧的吃。这是耶和华的逾越节。因为那夜我要巡行埃及地，把埃及地一切头生的，无论是人是牲畜，都击杀了。又要击败埃及一切的神。我是耶和华。这血要在你们所住的房屋上作记号，我一见这血就越过你们去，我击杀埃及地头生的时候，灾殃必不临到你们身上。①

50

雅各布·纽斯纳尔教授（布朗大学，研究犹太教）在论述犹太教的重要节日逾越节时，指出逃离埃及这一事件的终极意义：

> 作为犹太教徒，他是个被上帝解救的奴隶，作为以色列

---

① 《圣经》。

人，他要永远感谢上帝的解救。这种解救不是停留在历史的某一时刻，而是寓于每一代人之中，因而要不断庆祝。……犹太人认为自己逃离埃及向前进的过程至今未尽，而且《圣经》也在这样教诲他们。上帝不只是解救了逃离埃及的那一代已死去的人，而且也解救了现在依然活着的一代——确是解救了依然活着的一代。①

因此，逾越节对于实践着的犹太人来说，就成了犹太人自我认同，以及从任何情感的、社会的、历史的或政治的束缚中获得解救的，象征的再现与庆祝。一旦生活被体现为上帝行为的扩展或延伸，人们就有可能充满相互之爱地、充分自由地、有责任心地生活。

(2) 圣餐礼

尽管我们认识到神话与仪式展现了神圣实体或神圣力量，但我们需要警惕的是不要将神话仅仅视为提供了某种信息（即便是神圣的信息）。从宗教信徒的角度来看，神话与仪式改变了存在，并把世俗世界与神圣王国联结起来。在本世纪60年代中期，设在罗马的世界基督教协进会重申了“圣体之神圣仪式”(圣餐礼)的终极意义：

在圣体中，上帝与人的契约更新了，这使信徒感受到上帝的不能不信的爱，并使自己激情奋发。所以，来自圣餐仪式(尤其是圣体)的恩赐就象来自某种源泉一样注入我们之中，从而使我们最强烈地感受到基督教徒的神圣化以及对

① J.纽斯内尔《摩西五经之路》，1979年版，第39—40页。

上帝的赞美。而教会的一切活动全都趋向于这个目的。①

人们会注意到，这些论述看上去很象对神圣存在之理解的描述。但实际上，这里强调的是仪式并非个人的、象征所揭示的，那种势不可挡的体验，强调的是圣餐仪式的言语和行为，把它们看作从神圣实体获得力量的渠道。

参加圣餐仪式的人不仅会感到自己有可能更新，而且会把自己看作新人。罗马天主教的神父在把圣饼掰开，并把一小块圣饼放入酒中时祈祷说："愿这我主耶稣基督的血与肉的混合体把永恒的生命赋予我们"。②神父在如此说并如此做时，并非在简单地追忆耶稣的最后晚餐，或表达他的良好祝愿，而是象征地重复上帝所开创的行为，借此人们得以根本转变。在弥撒中，参与者变成基督献祭的一部分，当神父诵念上述祈祷文时，参加者们要诵吟三次："上帝的羔羊，你带走了世界的罪恶，把仁慈和怜悯赐予我们"。

51

罗马天主教徒认为个人的自我献祭是一种转变，即从人类的行为转变为上帝行为的组成部分。③他们认为这种变化不只是存在品性的改良，而是一种从世俗的生活进入神圣王国的转变。当神圣的力量显示自己时，人们了解到一些东西，同时也使自己进入新的境界。因此，仪式中表演的神话就不单单是理想，也不只是生活的解释。神话打开了通达神圣实体的大门。

(3) 入法礼④

---

① 沃尔特·艾博特编辑《第二届梵蒂冈大公会议文献》，1966年英文版，第143页。

② 参见《周日弥撒祈祷文和赞美诗》，第45页。

③ V.沃内克《圣餐中的象征和实体》。——原注

④ 印度教仪礼，限于三个高级种姓，标志男子进入梵行期，成为教团的正式成员，年龄自5至24岁不等。——译者注

印度文化为其人民提供了极为众多的举行崇拜仪式的机会，这一点在世界上或许无以伦比。在传统的印度教中，象征的行为在日常生活中有至关重要的作用。在过去的二千年中，某些特定仪式（如火葬时举行的丧葬仪式）一直是男子社会地位的标志。这些仪式或祭祀统称为“家庭祭”。其中最重要的家祭之一是青少年男子的成年仪式：他第一次到老师身边接受教育。这种仪式称作“入法礼”。这是一种庆典仪式，男孩子会得到一条神圣的、环状的线带，他把它左肩右斜地佩在身上，而且终生佩戴着它。R.B.潘迪（原贝拿勒斯大学校长）在评述这种仪式时说：

> 在学业开始时举行的入法礼，标志着新生活的开始。学生由此成为一个“尤帕尼陀”（进入严格训练生活的人）。祭祀象征着学生进入一个无边的知识王国，它为他指出了目的地，它要求他在前进的路上谨慎而执著，并提醒他保持师生的友谊与默契。在他的奋斗中，肯定会得到社会的帮助，一切生灵的帮助，以及不可见力量的帮助。他会祈祷主（知识之主）、因陀罗（力量之主）与阿耆尼（光明与能量之主）作为他的楷模引导他前进。①

入法礼还包括婆罗门祭司诵唱《吠陀》（印度最古老的圣经），仪式的沐浴与更衣，这些都象征年轻人进入了纯净的新境界。

（4）美洲土著的洁身礼

我们迄今讨论的仪式全是为了满足人们的净化需要，而不

① R.B.潘迪《印度的家祭》。

是强调其具体的行为。比如，罗马天主教教徒在举行圣餐仪式之前，要坦白自己的罪恶并表示悔改，只有通过忏悔，一个人才能以纯净的姿态进入教团。然而有些仪式，注重的恰恰是净化过程本身。通过净化的宗教仪式，世俗不洁的行为全都被弃于圣地，而人们则由此得到净化。在日常生活里，世俗的存在与活力，由于张力的作用而变得阻塞不畅，并失去其力量。生活也变得单调乏味和死气沉沉，变得混乱不堪。为了改变这种状况，宗教仪式按照神圣实体的模式重新点燃了生命的火焰。

某些美国土著的宗教活动展现了净化仪式的特征：比如俄克拉荷马—克里克人，他们聚在一处称为"踏脚之地"的地方，用力挤榨植物的汁液（这种植物或为曼陀罗，或为西风古，亦即美洲茶）。他们隔日禁食，彻夜围着火堆跳舞。届时由最年长的老汉唱起传统歌曲，而妇女与姑娘们则终日在脚上佩着由玳瑁制成的拨浪鼓。在印第安人看来，他们榨取的汁液可以用来清除错误言行所带来的不洁。纯净的人是不会得病的，相反，不洁的人则会恶心呕吐，而这种反应又恰恰被看作毒素被净化的标志。在人们净化与更新的整个过程里，禁食与舞蹈是持续始终的。直到仪式结束之际（黎明时分），所有的人都在植物的汁液中洗净了自己的躯体，尤其是手、脚和脸。克里克人必须连续四年每年四次到"踏脚之地"接受"医治"。在此之地，他们重新获得了他们原初的纯洁境界。 52

（5）美国的感恩节①

尽管大多数当代美国人并不认为与感恩节有关的仪式展现了终极实体，但它们至少表明了有关神话与仪式的另外两个方

① 美国的全国例行假日，以庆祝一年的收成和吉庆为活动内容，始于1621年，时间为每年11月的第四个星期四。——译者注

面，一是"神话—仪式"描绘了人类来自何处去向何方，二是"神话—仪式"要求每个社会成员都要把这些故事与仪式作为自己生活之根本取向的组成部分。

美国的小学生们经常背诵清教徒的故事。尽管大多数美国人的真正(生物学上的)祖先并不是这些清教徒，但他们已经变成许多美国人精神上的祖先。他们来到北美东海岸以后，经历了严冬的折磨，许多人死去了。有些人得到印第安人的友好帮助，印第安人教会他们如何种植玉米以及如何在这块新的土地上生活。在庆祝第一次收获之际，他们感谢上帝的恩惠。这个故事是一美国神话，代代相传，它告诉美国人，勇气、坚韧不挠、以及上帝的援助之手，会使他们的生活愈来愈富足。如今，这种收获或许不是谷物而是银行存款或现钞，但意义始终如一。

由于坚信美国人坚韧不挠的神话，小学生们每年要表演感恩节的戏剧，许多美国家庭在每年11月的第四个星期四，要聚坐在一起吃火鸡和南瓜做的馅饼。通过吃这些清教徒曾吃过的东西，许多美国家庭与以往的观念或理想认同，并由此获得美好未来的允诺。一位来自日本的访问者或许会问："为什么不吃上等牛排与包有樱桃酱的馅饼？"回答是美国人在纪念他们的神话祖先最初所做的事情。神话与仪式再现了文化英雄（他们有独特的能力与远见）的具体行为。

尽管对大多数美国人来说，感恩节所具有的超越力量，并不能同逾越节或圣餐礼所提供的超越力量相提并论，也不能与入法礼的祭祀对传统的印度家庭所产生的作用相提并论，但它明确地表明共同的仪式与象征，对于造就人们的世界观(世界的意义与价值)有强大的作用。然而，神圣的线带对于天主教的青少年来说，是无所谓的；而印度的青少年也体认不到圣杯所显示的

神圣。认识到这一点同样重要。具体的神话与仪式，在引入其他群体对神圣王国的理解进程时会失去其效力，这就油然产生一个问题：当神秘主义者说一切宗教形式在最终的分析中皆属于幻觉时是否正确？

2. 言语的力量

迄今我们所讨论的通达终极实体的神圣行为，都是在某种纪念仪式中表现出来的。这些仪式通常是规范的、有秩序的、庄严隆重的。人们从这些仪式中获取的力量，部分地来自行为本身：如喝酒与吃圣饼，佩戴圣带，吃逾越节的食物等。然而，仪式的其他部分也有同样的作用，即语言的力量。比如穆斯林的圣书《古兰经》，记载了安拉（上帝）通过大天使加百利转达给穆罕默德的话。① 多少世纪以来，这部圣书始终保持其原始的阿拉伯语形态，这是因为在正统的穆斯林看来，这种语言本身就是一种力量，它虽出自穆罕默德之口，但同时也被认定为安拉的语言。

是什么东西使语言有此效力？我们在日常经验中感到语言是有效力的，尽管我们不知道它们怎样产生效力与为什么会产生效力。用某种名称呼唤一个人会引起争斗；但另一方面，讲某些话又可平息人的惊惧或愤怒。此外我们还知道，言语有一种心理上的作用，它可以在讲话者与听话者之间建立一种个人的联系。虽然在日常生活中，言语没有过多的心理作用，但在祭祀中使用的祈福、咒语等言语，以及（在某种程度上说）宣读基督教的《福音书》或上帝拯救犹太人的神圣历史，都被教徒看作是极

① K.克拉格《天房》，1975年第2版，第3章。

有效力的，他们认为它们展示了神圣王国。宗教的行为只是这种言语的具体作用，虽然它们在讲述者与听话者之间建立起联系。但其宗教的作用却在于揭示那终极的、“不可表达的”实体。

一旦言语被看作具有创造的力量，人们就会谨慎用之。在某些文化里，人们保守名字的秘密，不让外人知道。如果敌人偶然得知某人的名字，他们就有了永远驾驭他或她的力量。同样，人们如果“亵渎”了神名就会失去以前诵念神名而获得的力量。比如祭司通过掌握神名，就可以使人健康或置人于死地。总之，至上存在的名字与神话，在神话思维的氛围里是很有效力的，它打开了凡夫俗子体验（那个令人畏惧的）神圣王国的大门。

恰如音乐之声可以放大一样，言语的力量也可以借助不同的方式来增强。一个誓约可以由于重复而增强效力，或者由于发誓愿的方式而提高其效力。在美国，人们在发誓愿之际，常常是举起右手，手心朝前，把左手放在《圣经》（神圣的语言）上。与此相似，提高音量或用韵文也可以增强言语的力量。假如印度的圣人为香客们（他们来圣河，即恒河沐浴）行公开的祈祷时，如54果用的是平淡的陈述语句，人们会认为其祈祷的效力微乎其微；相反，如果祈祷文是用精致的与规则的诗文咏唱出来的，效果就会极为显赫。除此之外，还有一些专门的话更有增加效力的作用，如西方基督教中的“哈利路亚”与“阿门”，印度教中的“奥姆”，日本佛教日莲宗[①]颂诗中的“南无妙法莲华经”等。

当一个信徒以仪式的方式来咏唱赞歌、祈福、咒语或神话时，其所产生的效力（在其倡导者与拥护者看来）根本不是来自个人的欲望与期求，而是来自其自身的神圣性。因此，神圣的言

---

① 日本佛教宗派，由13世纪僧人日莲创立，故名。1977年统计有信徒3060万，其在家信徒组织创价学会，使该宗在政界有显著地位。——译者注

语，本身就有能力按照神圣的和永恒的模式构造世界、安排人类的生活，以及重新创造万事万物。当讲话成为某种仪式行为时，就有了超越的力量，于是信徒所讲的话也有了重要的意义。为了使这种神圣的力量永不衰竭，信徒们必须用专门的符咒、祈祷或名字呼唤神。而且必须一丝不苟才能有此功效。正因如此，正统的婆罗门祭司确信古代《吠陀》中的梵语诗文本身就是有权能的。[1]而这些诗文的力量则有赖于人们必须原原本本地背诵它们，就连声调语音也要绝对相符。如果要把这些诗文翻译成其他语言，那它们在宗教仪式中就会毫无效力。因为一旦失去其原有的语音，它们所蕴含的力量也就消失了。

曼怛罗(仪式中的诗文)乃是佛教仪式的一个组成部分，并在藏传佛教中达到其最精致的形态。尽管认真追随佛陀道路的信徒把冥想作为其转变的核心途径，但也经常把仪式活动与冥想结合起来，以便控制思想与情感。比如在印度大乘佛教的一部题为《指路明灯》的手册中，就教诲门徒要崇拜佛像，并借助诵念曼怛罗"奥姆"与"湿吠哈"获得佛性。

> 他呼唤神说：
> 奥姆，照亮法则，湿吠哈！
> 他由此坚定自己说：
> 奥姆，坚如钻石，湿吠哈！
> 他使之神圣地说：
> 奥姆，真实王国的子宫，
> 来来往往，湿吠哈！
> 他在自己举行的仪式中期求克服荒谬，
> 他说：

① T.J.霍普金斯《印度的宗教传统》，1971年版，第2章。

奥姆，空间王国的温床，湿吠哈！①

在犹太教、基督教与伊斯兰教中，语言的力量都以一种大一统的性质，被看作蕴含于各自的圣典之中：《摩西五经》、《新约》与《古兰经》。这些圣典描绘了神的创造行动，维护着神的律法，同时也记述了历史上的神圣事件。在这些宗教中，每一种宗教信仰的核心，都是坚信人类能够借助上帝在特殊场合（时间与地点）的显现接触到神圣的力量。通过遵行这些圣典所宣示的上帝的意志，人类生活就在某种程度上接近了神圣实体。

总之，在宗教信徒看来，这些神圣的行为或仪式是实现根本转变的真实手段，而世俗生活则充满了痛苦与失望，无论个人还是群体都无法驾驭自己的幸福。然而对世俗世界的拯救就存在于它自身之中，亦即神圣实体。这种神圣力量或是非人格的，或是一位人格神或女神，或是一些力量的集合。这种“神圣”已被人们认识到了，它被看作一切生命的源泉，获得新生的源泉，以及至善至福的源泉。

55

为了与拯救世俗世界的这种力量建立起联系，信徒们要有赖于神圣的象征，而不是依托于对神的个人体验、伦理行为或神秘的觉悟。只有神话与仪式才有能力实现这种拯救。仪式的语言与行为能够开拓生活，净化生活，甚或完全改变生活。然而，人们又怎样（个人地或社会地）把自己对“神圣”的信赖，转化为实现根本转变的手段？

四、个人的表现方式：赐福、欢乐、智慧

借助神圣象征体认到终极实体的人确信．人们若没有从神

① 参见B.拜尔的英译本《佛教徒的体验：源泉和解释》，1974年版。

话与仪式中获得特殊的力量，就会是罪恶的，脆弱的与自我毁灭的。所以宗教徒要定期地参加他或她的宗教传统中的那些周期性仪式活动。比如基督教教徒要每日温习《圣经》，要经常参加圣餐礼，这些都可以加深人们对基督生活、说教、祭祀以及复活之意义的理解。穆斯林每天早晚诵念五遍祈祷词，并朝觐麦加，这可以使虔诚的信徒始终服从安拉，赞美安拉。霍皮人通过理解年终舞蹈的意义，从而使生活中那种不可见的力量——它们以独特的标志、谷物、云杉树枝及其仪式祭祀对象等得到象征——变得可以感知了。

宗教信徒们还主张，神圣的故事与祭祀，对于实现转变来说同样是必不可少的。人们为了依据纯洁的动机发展自己的善良之心与合乎伦理的行为，人们愿意把神圣的权威看作自己前进的指南。在圣书中与口头传说中描述的神圣世界的模式，构成了人们赖以生活的灯塔。生活的真谛是永恒的，而且一直对古代先知们有所启示。

尽管宗教传统中特殊的象征形式与其关键神话的意义不断得到强化的过程，贯穿于整个历史，但根本转变的力量还是被认作寓于神圣的语言和行为（诸如祭祀、成年礼、神圣舞蹈）之中。人们无论属于哪个宗教传统，几乎所有的宗教信徒都主张象征的作用至关重要，并因此而往往把个人对神圣存在的超常体验，看作神圣力量的次要表达方式。有时候，信徒们会把个人的宗教体验看作是邪恶精灵作用的结果，尤其当这种体验完全不同于祭司们所保存的神话与象征时更是如此。对于这一类信徒们来说，只有保存在圣书中与古代口头传说里的知识才是神圣的知识，它们是把真理与自我欺骗区别开来的标准。

从此立场来看，神圣仪式的目的就在于打开通达神圣世界的大门，从而使生活充满赐福、欢乐与智慧。人们体验到的赐

56

福和污浊与混乱(这是破坏与违背法则的结果) 是相对的，赐福使事物变得井然有序了。赐福还有赞美生活的意义，它意味着人们克服了日常的烦恼而获得了安宁，此外，它还是一种希望，亦即用神圣力量来充实生活。由于把神圣的模式当作鞭策自己的基础，人们也就得知如何才能体验到生活中的真正财富。由于人们把自己对神圣世界的认识看作生活中最纯洁的、最欢乐的体验，那么人们按照神话与仪式所塑造的模式生活，也就表达了整个生命最深刻的意义。

五、社会的表现方式：青春期与成年礼，圣人、圣地与圣时

宗教的庆祝活动，诸如逾越节、弥撒、入法礼等，是神圣行为最明显的社会形式。通过参加庆祝仪式，人们加强了自己与共同体的联系，同时也更加执著这一生活的神圣源泉。然而，其他的社会表现方式是同样重要的。其中有成年礼，承认祭司或教师的权威，认识到圣地的力量，以及遵循神圣的历法。

1. 青春期与成年礼

一般说来，成年礼的目的在于把一个不稳定 (或不成熟)的与无知的儿童，仪式地转变成一个新人(成人)，从此他与成年人(共同体)都知道的神圣实体建立起联系。这种转变使参加成年礼的年轻人获得了知识与精神力量；而他或她要在终极实体的环境里生活下去，这些东西都是必须具备的。在此，让我们先考察一下世俗的传授过程或培训过程，这或许有助于我们澄清宗教仪式中的一些问题。

当新兵入伍进入基础训练之际，他就开始处于“培训”或“传授”的状态中。他原来是个无知的，不起眼的，不成熟的毛头小伙子，但此时他的头发被剃光，把老百姓的衣服脱下来，换上军人的制服。接着，他要进行几周的艰苦训练，与此同时，他与以前的朋友、家庭终断了联系，而与新兵们共同生活在一起。在培培训期结束之际，新兵获得了个人的军衔，从此他不再是个毛头小伙子，而是个成年人了。他现在的一言一行都属于战士这个集体，而他过去承担的义务与职责从此全都变成次要的和不相干的了。与此情形相似，美国大学生联谊会①的成员也把先前的生活誓言摒弃了，通过各种各样的严峻考验，他们把自己变成一个“兄弟”。传授或培训的过程通过秘密名称，仪式庆典以及新的职责，人们创造了新的自我认同；而那些接受这种传授的新成员由此体验到自己不再是个小人物。

我们看到，传统宗教的成年礼，诸如澳大利亚土著中的成年礼，非洲加里曼丹马赛人中的成年礼等，在其象征的培训方面与新兵培训以及大学生联谊会入会仪式有相似之处，只不过在层次上与价值上相互不同罢了。马赛少年（年纪12—16岁）在举行成年礼以前，要用2个月的时间不带武器地独居村外，而且只有做此准备之后，才能举行庆典：　57

在庆典前夕，男孩子们要以冷水沐浴。而后割去包皮，所流的血用一块牛皮接好，然后浇在头上。而后少年们独居4天，随后他们穿上女人的衣裳，脸用白粉涂抹，并在头上装饰以鸵鸟毛。当几周后性器官痊愈了，男孩子要剃

① 美国为大学生而设的社会性、专业性和名誉性的协会。现今最主要的荣誉协会是ϕBK联谊会，成立于1776年。——译者注

头。待新头发长出之后，他就变成一个战士。①

尽管少女们的成年礼不象男孩子们那样精致，但也要举行自己的仪式，其中包括割破或刺伤性器官，待伤口痊愈之后，姑娘们就可以结婚了。②

马赛人的成年礼除了使人真正成为共同体的成员之外，还使参加成年礼的那些年轻人融为一个整体。而这种整体性又渗透到日常生活的每个方面。J. 姆比提教授（在非洲乌干达马克利尔大学从事宗教研究）描述了这种联系：

> 凡是一同参加了成年礼的年轻人，全都神秘地与仪式地获得了权利：他们有权介入他人生活的所有领域，因为他们实际上是一个民族，一个共同体，一个群体，乃至就是一个人。他们无所不能互相帮助。凡是参加过同一成年礼的男子，这个人的妻子同样也是那个人的妻子。如果这个人到那个人家里串门的话，他有权与那个人的妻子睡觉，而不管那个人是否在家。这种群体的整体性是在非常深的层次上加以维护的，正是在这个层次上，人们真正感受到没有大家就没有自己。③

并非所有的成年礼都象马赛人的成年礼那样浪漫，但宗教的成年礼的确向社会群体展现了借助象征手段实现根本转变的作用；通过反复举行的成年礼，社会群体获得了一种连续性。

---

① J.S.姆比提《非洲的宗教和哲学》，1970年版，第165页。
② J.S.姆比提《非洲的宗教和哲学》，1970年版，第165页。
③ J.S.姆比提《非洲的宗教和哲学》，1970年版，第165—166页。

2. 圣 人

除了通过参加独特的仪式而转变成为成年人之外，人们还通过各种其他的途径认识到仪式的价值。在宗教传统中，信徒们要使自己的生活符合神的言语，神的意志，以及神的目的(保存在神圣的历法与圣地中)。除此之外，诸如祭司、经师、长老等特殊人物，也被视为“神圣”的化身，至少在举行神圣仪式的期间是如此。在仪式中，祭司、圣物与圣地构成了神圣世界与世俗世界的联结点。

在宗教仪式中，祭司不是以人的身份而是以神的名义讲话。在非洲的某些宗教仪式中，司仪要戴面具；基督教的牧师在仪式中要穿长袍；印度教祭司要举行净身仪式；如此等等都是必不可少的。之所以如此，就是要把祭司作为凡夫俗子的日常存在和他在仪式活动中作为神圣力量的化身区别开来。与此相似，美洲土著在仪式舞蹈中要涂染自己的身体，以此象征事物的属性。比如，布拉克·埃克(奥格拉拉·苏人的一位圣人)曾详细描述了一位老人如何解释了太阳舞中不同躯体标志的神圣意义：58

上半身被涂成红色的，脸也必须涂成红色的，因为红色代表神圣的一切，尤其是大地。这会使我们牢记自己的躯体来自大地，并且会返归大地。脸的四周要涂一道黑环，这个环会使我们牢记瓦坎—坦卡(伟大精灵)，他就象一个环无始无终。环的威力极大，这一点我经常说到。鸟知道这一点，因为它们绕圈飞，并把窝造成环形。郊狼也知道这一点，因为它们住在环形的洞里。从前额到眉心要画一条黑线，在

两颊与下巴各画一条线，这四条线代表着四方的力量。①

借助这些手段，脆弱的小人物就转变成神圣力量的具体化身。

无论何时，只要祭司扮演神圣的角色，他都再现了“神圣”：亦即他展现了神圣模式或神的行为的复活。在一神教当中，祭司大多变成神的代表与仆从，变成联结神圣力量与世俗世界的媒介。然而在古代印度的《吠陀》宗教里，非人格的神圣力量(梵)被看作存在的源泉，而神圣的仪式则获得尤为重要的地位，它成了把隐秘的神圣力量引入日常生活(生理的与社会的)的手段。但实际上，婆罗门祭司借助自己的祭祀活动，具备了维护宇宙秩序的义务与职责。无论在一神教对神圣的解释中，还是在多神教对神圣的解释里，祭司在主持祭祀或圣仪的特殊场合下，都是展现宇宙终极创造力量的媒介或渠道。

3. 圣　地

圣地是置于神圣世界与世俗世界之间的大门。当一个虔诚的信徒来到属于其宗教传统的圣地时(诸如麦加、耶路撒冷、贝拿勒斯等)，他就站在二个世界相交的宇宙边界上。置身于圣地，意味着融入永恒的力量之中。即使绝大多数存在都被看作混沌不堪、死亡与无意义的，然而人一旦置身于圣地之中，新的生活就开始了。因为圣地是与神或无限力量联结的地点，它具有神圣的品性。尽管圣地或许是美丽的，迷人的，或许是有如蜀道之难的，但它的神圣性不是来自它的自然属性。圣地

① 《神烟袋》，由J.E.布朗记录和编辑，1953年第1版。

是进行特殊仪式活动的场所，人们在此祭祀真正的、或实体的神圣力量，是因为它曾在此显示过自己，并使此地也具有了神力。

在印度南部有座称为提鲁卡利昆陀罗摩的小山岗，那里有800级台阶直通山顶，山顶上有座供奉湿婆（生死神）的小庙。传说有二种神圣的鸟（鸢与鹰）每天飞临此地，享受湿婆祭司所供给的食物。后来这里成为虔诚信徒进香的场所。他们布施于聚集在那里的乞丐，然后艰难地爬上山顶，等待神鸟的来临。这些 59 鸟是否飞临此地（它们经常不来）无关紧要，关键的问题在于信徒们出于对湿婆大神的极端重视而赋予此地以精神上的价值。朝拜的远行不仅给香客带来新生，而且也强化了这一圣地的神圣性。

一座庙宇如同某种地理标志，它是神圣力量显示自己的特殊地点。然而由于寺庙乃是天地交接之所，那么自然而然地，庙宇要象征地体现神圣王国的特征。美国西南部霍皮印第安人的“基瓦斯”（举行仪式的地下小屋）座落在村落的中央。屋内有一个火坑和一个小洞（“基帕普”），它象征着人类早先从另一个世界降生此世的地点。与此相似，在古希伯莱、古印度与古代中国的经典里关于寺庙建筑的详细说教中，也可以看到人类按照神圣的蓝图，而不是根据自己的想象来建筑的努力。的确，建筑师历来缺乏设计寺庙的个人自由，然而这恰好说明他的工作是神圣的，或者说他的工作中含有神圣的力量。

4. 圣　时

恰如世俗世界按照民间的历法运转一样，神圣的世界也是按照其神圣的历法运转的。然而神圣世界的时间标志不是年月

日，而是生活中的一些重要节日：圣诞节（基督教），赎罪日①（犹太教），排灯节②（印度）。宗教的历法是神圣生活的再现，遵行它的人可由此更新自己的生活。因此，新年到来之前（庆祝活动皆不在12月31日）是一片“混乱”。在美国，即便是非常大众化的新年庆祝活动，人们也要假装在新的、纯洁的生活开始（元旦为标志）之前，返回到混沌状态之中（以除夕晚会为代表）。

六、综　述

无论宗教的团体还是宗教的社会，无不运用象征（包括神话与仪式）构造一个有所领悟的经验世界。人们借助象征以阐发意义，这种作用虽然并不是被所有的宗教徒都看作唯一的或核心的手段，但是人们可以借助它认识到生活的根本意义，或将这种认识十分有意义地引入日常生活。此外，对某些人来说，远用象征的确构成其宗教生活的核心模式。而不同教派的信徒，则对这种根本转变的模式，有着完全不同的象征体系。这造成令人憎恶的后果，不同宗教信徒间的争执（有时是冲突），不在于探讨神圣的象征是否重要，或有无一个神圣王国等问题，而在于争论神圣王国在什么地方，并在什么时候得到最完美的 60 显现？真正的神圣言语是什么？哪一种神圣的仪式或圣典真正改变了人（消除了无知与罪恶），并且把软弱与幼稚同生命本源结合起来？在这种类型的宗教的各种表现方式中，有些因素是共有的：

---

① 犹太教最隆重的节日，定在犹太教历提市黎月（公历9、10月间）初十。届时犹太人请求雅赫威赦罪以重沐其恩宠。——译者注

② 印度的重大宗教节日之一，为期5天，从印度历的頞泾庚阇月黑分13日至迦剌底迦月白分2日（相当于公历10月下旬）。此节供奉财富女神吉祥天女，在孟加拉则供奉女神时母。——译者注

(1)日常的和世俗的生活，在它与隐秘的、神圣的、超越的世界尚未建立联系之际，充满了软弱、无知、不洁、邪恶以及无意义。

(2) 最完美的幸福，不断的更新，以及一切赐福的源泉，乃是一种人格的或非人格的神圣力量(或一组力量)，它超越一切生生死死，同时又以独特的文化形态与自然形态展现出来。

(3) 世俗世界的软弱、邪恶以及无知，是通过群体地参与神话，神圣的行为，神圣的仪式(它们展现了神圣的力量)而转变为坚强、善良和有知有识。

(4) 个人的表现方式致力于同神圣模式（寓于圣书与仪式之中)合一，依据宗教英雄和祖先的模式进行自我检验，欢庆神圣力量所赐予的福乐。

(5) 社会的表现方式致力于公众地再现生活的神圣秩序，并使社会与这一神圣秩序合一。这种神圣秩序是借助圣地、圣时、圣人以及圣物体现出来的。

第四章　生活在同宇宙法则的和谐之中

63　第一编后两章所探讨的实现根本转变的传统手段，可能是大多数读者极为熟悉的。西方人习惯于用上帝、虔诚、宗教幻觉、个人信仰、祈祷、献祭、宗教象征与神话这些术语来思考宗教问题。宗教也常常被人们定义为某种信仰体系，或诸如教会和犹太教堂之类的有组织的宗教团体。然而在世界各地的许多人看来，并非一定要借助个人对神圣存在的把握，或借助象征的形态把握"神圣"的意义，才是实现根本转变的手段。比如当代印度哲学家S.拉达克里希南①曾写道：

> 印度教与其说是一种意识形态，还不如说是一种生活方式。尽管它在思维领域里给人以绝对的自由，但却有一套严格的生活法规。无论有神论者还是无神论者，也无论是怀疑论者还是文盲，只要他们接受了印度教文化与生活的体系，他们就都能成为印度教徒。印度教执著的不是宗教的信念，而是生活中的精神和道德观。"只要行善（而不是执着这种观点或那种观点），就不会走上邪路。"就真实的意义来说，实践先于理论。只有通过实践某种意愿，才能了解某个学说。无论我们的神学信仰或形而上学观点是什么，我们都会赞成下述原则：我们应当是善良的和真诚的，感谢

① 印度学者（1888—1975），政治家，于1962—1967年任总统。主要著作有《印度哲学》和《奥义书的哲学》等。——译者注

别人的关怀和恩赐，同情不幸的和可怜的人。①

拉达克里希南在上述观点中所运用的"宗教"一词，是在严格意义上使用的，即意指某种信仰或学说的体系。而在他看来，"精神和道德观"则是更根本或更基本的东西。在本章里，我们将看到，许多人都认为只有社会道德和伦理规范才是至关重要的东西。

下面，我们再引证一段中国的哲学家和儒学家唐君毅②的一段话，他认为了解或认识人在社会秩序中的正确"位置"或关联，才是人的本质所在。他说：

要谈论儒教，我们首先得讨论孔子的学说。……孔子学说的精髓在于：如何远离邪恶，如何象父亲般的仁慈好施，如何兄友弟悌，总之，学会在人际关系的各个方面贯彻道德的原则。由此原则出发，人们会了解到应如何使政治更完善，应如何造就和平以及与世界的和谐，为远近各地的人民确立起皆可行之的政治、经济、社会和法律的体系。然而，在孔子的学说里，更为至关重要的观点是，孔子的学习指的是一种日益增长的进步，它来自人们把自己的聪明才智充分运用于自己的言行之中，并在各种各样的体系中贯彻实施这个原则，它来自人们圆满地实现自己的"人心"或"人性"，从而使自己成为一个"真正的"人。这就是所谓的"学习使人成之为人"。③

① S.拉达克里希南《印度人的生活观》，1927年版，第55页。

② 中国哲学家（1909—1978）。其代表作为7卷本的《中国哲学原论》和2卷本的《生命存在与心灵境界》。——译者注

③ 唐君毅《宗教信念和现代中国文化》，第二部分"宗教的宗教精神"，1973年版，第52—53页。

人们在这种议论中可以看到，人类最高的成就是道德上的作为，它们表现了人类生活中最深刻的实体。

在我们概述这种根本转变进程的五种基本要素之前，先把它们与前两章所讨论的宗教进程的某些要素比较一下，在第二章和第三章里，转变过程的核心动因是内在的个人体验，或语言的和仪式的象征。而现在，我们强调的则是和谐的社会关系，它反映了某种有关自然的和普遍的生活法则的观念。正如我们以前曾指出的，尽管宗教的进程各不相同，但却包含着共同的基本因素。对神圣存在的深邃意识，或置身于神圣物的象征力量之中，通常是伴随着某种道德关注的。此外，具有某种道德观的个人，诸如拉达克里希南和唐君毅，也很可能运用某种具体的象征或仪式，甚至有可能形成一种对生活中多少有些令人畏惧之现实的认识。然而，过程方面的这些差异，乃是由于构成其个人体验、神圣象征或道德行为的重点不同。有关神圣存在的意识虽然包括道德关注，但这种意识本身，却来自个人与神合一的那种不可抗拒的体验。象征的转变过程往往伴有一种对神圣物的畏惧感，以及认定生活要合乎神意的观念，可这些情感的源头，却根植于象征所蕴含的根本转变作用。但某些有神论的宗教形态，如犹太教的《摩西五经》与正统的穆斯林的《古兰经》，强调的则是社会道德（而非其他）。犹太教注重按照《摩西五经》来约束自己的生活，伊斯兰教则注重服从《古兰经》和《圣训》所启示的神意。

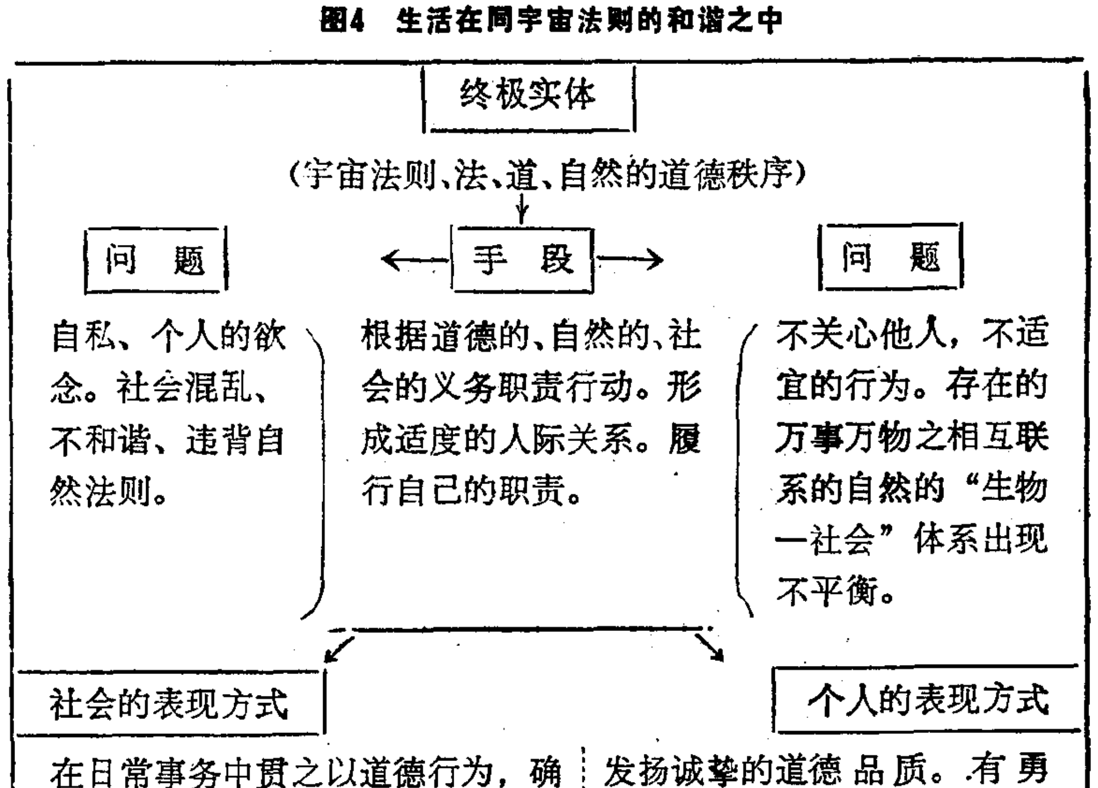
为了把第三种宗教转变进程与前两种明确区别开来，我们把中国和印度的非有神论的表现形态作为基本模式。它们详细地阐发了这样一种观点：作出宗教的选择即意味着体认到某种超验的生活法则。这种超验的生活法则，虽然没有那么一位神圣的“赐法者”，但却赋予人们一套普遍的道德原则。因此，本章

所探讨的根本转变的核心动力，就是把日常的生活与普遍的、宇宙的、终极的律法和谐一致起来。

图 4 概括了这种强调生活要同宇宙法则和谐一致的宗教转变进程的基本要素。它们是：

(1) 人类境遇中的问题：不和谐乃至混乱，在自然界看到的是灾难和病害，在社会里则满目仇恨，不道德、冲突、战争，或致使人们不能置身于自然秩序中的很不适宜的社会活动。 65

图4　生活在同宇宙法则的和谐之中



(2) 终极实体：宇宙法则不仅是永恒的，而且蕴含在一切存在形态里。这种自然的和遍布于一切之中的原则，无论在自然界还是在社会生活中皆可表现出来，并表明了存在所具有的相互关联的有机性质。

(3) 意在根本转变：人们只要按照自然的有机节律、社会关联中祖先所建树起来的传统生活，就能够在宇宙法则之内表现自己的特有本质与功能(即道德)。

66 (4) 个人的表现形式：在这种宗教进程中寻求的内在体验是一种安全感，一种个人与世界和平的感受，个人钟爱并忠于自己所属的社会群体，个人要有过一种建设性的和有节律的生活的责任感。

(5) 社会的表现形式：日常生活中要贯之以适宜的（道德的）社会关系，这是必不可少的基本因素。这种适宜的关联的规范，既可以在自然的差别和特性中见到，也可以在代代相承并屡经考验的传统中见到，还可以在祖先、达官显贵以及社会领袖的、令人尊敬的著述中找到它们。

一、人类境遇中的问题：自私自利造成的混乱

人类生活中的基本难题是不和谐与困扰，亦即混乱，其根源在于个人的欲望与自私自利。当人们认识不到自己本是事物永恒法则的一部分时，他们不仅会给自然的和谐造成混乱，而且会干扰生活的自然发展。这些人忽视自然的平衡与万物的相互作用，他们往往在与他人的交往中，在与自然界打交道时，甚至在面对个人生活之自然发展时，作出极不合适的选择。而这些不适宜的选择，则会导致心理的、社会的，乃至生理上的失衡，即人

们习惯上称之为仇恨、恐惧、国际冲突、国土、水与空气等资源的毁坏等现象。总之，自私自利破坏了真正的自我认同，导致失调和不谐，它们都是些不自然的状态，并与永恒法则相对立。

在《中庸》这部中国儒家著作里，"小人"的特征是到处制造不谐，而与之不同的则是"君子"：

> 君子中庸，小人反中庸。……君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也。

小人是一种卑鄙的人物，他会在各种歧途上把不谐的涟漪——哪怕只是极轻微的——引入宇宙之自然的有序奔流之中。

就印度的传统而论，我们在《薄伽梵歌》的某些诗篇中可以看到，混乱的状态是由国内战争引起的。武士阿周那对战争的毁坏作用感慨万分，因为在战争中一个人必须要杀死自己的亲属，如此才得以统治一个国家：

> 他们没有看到，
> 杀灭亲友的罪过，
> 这是因为贪欲
> 把他们的心窍迷惑。
>
> 如今我们看到了
> 毁灭宗亲的罪恶，
> 瞻纳陀那哟！
> 为什么还不赶快挣脱？
>
> 宗族一旦毁灭，

传统的宗法必废，
宗法一废，
邪恶就会将全族支配。

克里希纳！由于邪恶泛滥，
家族的女子便会失贞，
女子一失贞，瓦湿内耶！
种姓的混乱便会产生。

混乱会招致地狱之祸，
降灾于毁族者和宗族，
因为无人举祭供奉饭水，
祖先也会跟着他们倒运。

导致种姓混乱的种种罪过，
是由毁灭宗族者造成，
它使传统的种姓之规丧失，
它使传统的宗族之法溃崩。

我们曾经听说：
毁了宗法的人们，
永住地狱，瞻纳陀那！
这确凿而无疑问。

哎呀！我们竟然横下心来！
去招致不容宽恕的罪过，
诛戮自己的宗亲却是

为了贪求王权和享乐。①

凡是毁坏家庭，诱发人们无法无天，亵渎古老法则的人，他的贪心肯定会导致他自身的灭亡。黑天最后告诫阿周那说，他的职责是为建立正义而战斗，因此他会展示出法则的一种更深刻的意义。不过，我们在此着重说明的是贪心会引发苦难和毁灭。

虽然我们会看到，在中国、印度、古罗马帝国和现代西方，所谓遵循古老的和自然的法则，具体的社会表现形式，相互之间有明显的差异，但我们在此想论述的是这种宗教生活类型所具有的一般共性。凡是在打乱或混淆自然之有机联系的地方，就会陷于混乱（这种看法遍及全人类的体验之中）。一个人如果滥用（或妄用）自己在社会秩序中的地位和权利，就会破坏自然的社会和谐。人们如果认识不到自己对他人的义务和职责，也就不能在最根本的层次上真正认识到何以为人。个人的幸福是和自己的身体状况以及社会环境紧密相联的。如果利用自然的资源或利用其他人谋取个人的私利，就会破坏存在的有机关联和发展。源于个人私利的侵犯性行为，不仅会导致个人的毁灭，而且会在社会中造成竞争和冲突。每个人来到人世，都对自己的祖先，对家庭成员，对养育者、教育者、有责任心的政府官员，以及其他为社会福利工作的人，欠了一笔债。如果忘记这一点，人们就不能理解生活的奥妙和真谛。由于缺乏这种意识，人们往往错误地执著自己，执著从长远观点来看有害于整个生活网络的行为。

---

① 《薄伽梵歌》1:38—45。

二、终极实体：宇宙法则

尽管我们的论述较为简洁，但足以使人们确信：庸俗与混乱依然存在于当代世界之中。那么，那种扭转混乱局面，向人们显示道德之路的终极实体的本质何在？那种保持和谐，令人成为道德君子的、贯穿于一切存在之中的终极关联又是什么？简言之，是宇宙的法则。这种普遍的原则在古代中国的生活里被称之为 68 “道”；而在印度，则称之为“法”；在西方思想中，它有时被唤作普遍的道德本质。在我们考察这些具体的文化表现形态之前，先讨论一下宇宙法则的三个一般特征：(1)自然的差别内在于终极实体；(2)一切存在的现象皆处于有序的相互关联之中，它们是有机整体的组成部分；(3)在普遍的法则与具体的事物或事件之间，有一种内在的连续性。

1. 一般特征

在这种类型的宗教进程里，终极实体表现在各种存在形态的差异之中。某些自然的区别是社会的，有些则是物质性的；然而有许多差别在诸多彼此不同的社会里是公认的。诸如男人和女人，植物与动物，婴儿与成人，热和冷，湿与干，硬和软等。有些区别反映的是不同层次的差别：如社会的、物质的、生物的。永恒的社会法则和道德法则与此相似，它是存在于一切事物之中的、普遍的自然法则的一种扩展和延伸。

这些区别与差异是自然的，因为它们是天生如此的。它们不仅在形态上不同，而且还有高低之分，原始与派生（本末）之分，好坏之分。当代人所说的“他是个天生的喜剧演员”，或“她有弹

奏钢琴的天赋”等，也反映了这种差别。一个人生来总有某些方面的优势或弱点。自然的差别还构成了当代有关男女分工之种种看法的基础。几乎没有人会怀疑男人和女人不一样，然而一谈到男女在社会生活中是否有同等的能力和同样的作用，就会出现争执。执著宇宙法则的人们提出，生理方面的差别必须引至社会关系的秩序（法则）之中，因为社会关系是生理区别的一种延伸（在第七章论述社会责任心的宗教意义时，我们指出这类假设是完全不必要的）。

宇宙法则的第二个特征是，处于普遍的自然法则中的任何一种生命表现形式，都是有机整体的组成部分。因此，无论是种子的发芽结果、河水的日夜奔流，还是每个人的成长（有的观念、情感，以及相宜的或不相宜的行为决断），都是一个更大整体的组成部分，最终乃是整个宇宙进程的一部分。如若人们不能意识到这一点，他们的行为就很可能是扭曲的。所以，人们要想充实地生活，并在宇宙的自然进程中安稳地有所作为，就必须认识到终极的宇宙法则。如此说来，属于局部或枝节的问题（吃饭，想问题，与别人交往等）比起更宏大的关联网络（如风俗习惯与生活方式等），就显得无所谓了；但根本不是这么回事。每一部分对于整体的运行与作用都是十分重要的。一个人的思想、态度、情感、观念，在特定的时刻都会对他的整个人格起作用。同理，每个人的言行举止也会影响社会群体的行为，而小群体的行为也必然作用于更大的群体（推而言之，作用于环境）。所以，每个人的一举一动，对宇宙进程的作用和谐与否，是非常重要的。

第三个特征与前两个特征密切相关，这就是在永恒的宇宙法则与生活之变动不居的具体现象之间，有一种内在的连续性。这也就是说，宇宙法则不是某种根本不同于有秩序的存在形态与发展的东西。在我们所讨论的前两种宗教类型中（参见第二章

与第三章)，教徒体验到的终极实体与现实世界根本有别，但宇宙法则却不是这样，追求它与执著它的人们认为在神圣存在与世俗存在之间、神圣王国与俗界之间，根本没有什么鸿沟。的确，宇宙法则是永恒的，生命形态被看作暂时的；宇宙法则是和谐的，存在则既有和谐也有不和谐；宇宙法则在理解上与把握上是无限的(就其整体而言不可穷尽)，而宇宙进程的某些部分则是可以理解的，并且被视为和谐之所作所为的楷模。然而，宇宙法则是通过具体的物质形态与每个人的思想行为表现它自己的。因此，在这种类型的宗教生活中，用来指谓终极实体的词语，就可以成为具体的道德行为的同义语。比如我们在印度的"法"这个词中就可以看到这种情形(它意为法律，职责，实体)。当然，这种终极实体(生命原则)在不同的关联中，也可以用不同的术语来表达，正如唐君毅所解释的：

> 生命的原则构成了万事万物生成发展的基础。因此，它是宇宙中最普遍、最一般的原则，也是贯穿在每个事物生成过程中的基本原则。由于它是万事万物所遵循的、共有的原则，因而它是万事万物的"道"或自然之"道"。这也就是《易经》中称之为"乾坤"的原则，一切存在借此原则才得以发生、发展和完善。这也是宇宙中的"诚"(人心或人性)的原则。这种生命的原则或说"诚"的原则，是万事万物中最紧要的东西，它使每一个自然物体与事件的产生和发展成为可能的，不可避免的。同时，它还是使自然界得以持久存在的原则。①

一切显示自然法则的现象(万事万物，个人，生活道路，所作

① 唐君毅《宗教信念和现代中国文化》。

所为)，无不自然地具有两极。万事万物依据存在之千变万化的关联而有强弱、高低、部分与整体之分，这是非常自然的。同样，生活进程也自然地使每个人不仅有优势而且有劣势，不仅有安全而且有险境，不仅有开始而且有结束，不仅仪式地有污浊的境遇，而且仪式地有净化的境遇。即便是年老而死，人有了根本的变化，也依然是自然的。总之，宇宙法则贯穿于具体的日常生活之中，它不仅造化出生活中固有的差异与区别，而且造就了万事万物有机的相互联系。由于宇宙法则是在各种变化形态里展现出来的，因而用行动表现个人在这种宇宙法则中的地位，就成了这种根本转变进程的目的。

2. 儒教中的道

“道”这个词意为道路或方式。它是指自然地生活方式，这是万事万物存在的真实原则。这种终极实体直接存在于人的体验之中。正因如此，当我们看到孔子下面这段话时，就不会感到惊奇了：

道不远人。人之为道而远人，不可以为道。① 70

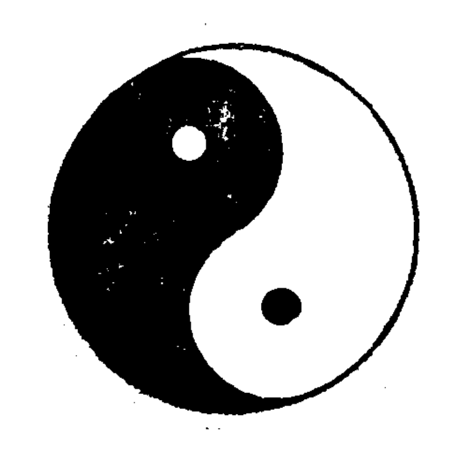
然而道作为一种原则，绝不能认为它是一种静止的与绝对的结构，也不应认为它是被植入或注入各种形态之中的。恰恰相反，道是一种有规律的进程，它使世界处于变化运动之中。道是贯穿宇宙的生命之路，它造化出许许多多的具体事物的运动，人类的各种决断以及个人体验。在这种情形中，道亦成为造化规

① 《中庸》。

律与法则的条件。

在中国，用来说明"道"中固有变化与发展能力的基本观念是"阴"和"阳"（参见图5）。阴和阳是对立的两极，它们是万事万物皆具备的两个方面，它们在动态的经验中可能表现为黑暗—光明，冷—热，下—上，湿—干，女—男等。在这些对立的两极中，前者为阴，后者为阳。这些根本的品质不断地相互作用，阴与阳的主导地位随着条件的变化而自然地更换和取代。

图5　阴与阳



生命的变化本质还可见之于存在的五种基本性质（"行"），它们是金、木、水、火、土。它们为各自独立的进程，是相互有别的基本（自然的）特征。然而同时，它们又都相互关联，并不断地被其他要素"克"而代之。L.G.汤普森是位研究中国宗教的专家，他提醒我们要注意到"行"这个词意为走、行动。他说：

> 当我们把"行"作为动词时，我们要牢记它们的行动性质（如水克火，火克木等）；而当我们把"行"作为形容词时，又使我们得以理解它们的要素性质（如水的范畴即流动性，火的范畴即气态等）。①

道显现于日常的自然界与社会生活之中，这是一种相互关联而又不断变化的进程。无论四季的变化，日夜的变化，月亮亏盈的变化，生死的变化，成长与消亡的变化，还是个人荣耀与消

① 汤普森《中国哲学》，1979年版第4页。

沉的变化，权力增长与削弱的变化，全都可以视为道的作用使然。

道还体现在社会关系之中，如父、母，统治者，儿子、媳妇，农民、士，宇宙法则按其各自的本质让人们（及事物）各居其位（从最低的到最高的）。然而人们不仅仅是各居其位，而且还要在与环境的相互作用和关联中不断地改变自己。近代中国学者冯友兰先生曾描述了一个人如何作出当皇帝的选择：

> 从传统来看，当一个人加入官僚队伍之后，他在某种意义上就已和这个帝国结为一体。他从自己的家族转移到神圣的家族之中，但这个神圣家族却又只是诸多家族中的一个。在他发生这种转变之前，他是自己父母的儿子，一旦发生转变，他就变成帝国的主宰。随着这种转变，他有了新的职责与义务，然而最重要的，在于他在帝国中是最高贵的和最神圣的。这种神圣性或高贵性被称作"种"，它被看作帝王所需具备的最重要的美德。①

冯友兰的这段论述说明人在宇宙秩序中的地位不是固定不变的。姑娘会变成媳妇，儿子会变成父亲，丈夫会变成官人（官僚或衙役）。每当这种情形出现之际，总有一些仪式，有一些智者（老师），或有一些古老的智慧，有效地帮助人们理解自己的变化，并进而理解自己在宇宙秩序中有所变化的人际关系。在本章的后半部分里，我们还要讨论这种起引导作用的智慧的各种源泉。 71

① 冯友兰《构成传统中国社会基础的哲学》。

3. 印度教中的法

印度教象儒教一样认识到，在一个人如何做某事与其身份之间，有密切的关联。社会上的每一个人群(事实上是每一种生命形态)，都有自己的法，即它的存在方式。而宗教，则被视作为一种努力，它要适宜地表现出人与其他所有人及万事万物的关系，或使之尽可能地恪守自己应奉行的“法”。

“法”这个词的词根是个动词，意为“使之有所保证或执著”。法是生命的法则，它把握着我们的经验中的那些有节律跳动的，前后相继的，不断分化的现象。这种把握是持久的，从而使我们把事物区分开来，并分别给它们定性。法标志着具体的规律法则，标志着万事万物在生活中的位置与秩序。由此万事万物以一种统一的和积极的方式融入整个宇宙。尽管法是一种非人格的力量，但人们可以依靠这种力量认清自己所经历的生活苦难。

在印度人当中，法的观念有不同的意义，有时甚至是彼此冲突的意义。在古老的时代，法的基本含义是必须正确地履行《吠陀》的献祭。每一个仪式活动都象征地与社会的本质方面和阶级方面相对应。一般说来，它的意义在于增强仪式的法则、宇宙的法则以及社会的法则之间的相互联系。所以，法这个词同时具有下述三种品性：(1)它是永恒之法，永恒秩序或自然的法则，它是寓于存在中的永恒；(2)在具体的道德行为或适宜的社会活动方面，在各种生物机体(包括人)方面，它表现为职责；(3)在律法书中它系统阐述了人们的言行举止的规范准则。

在印度教正统的婆罗门传统里，人生的意义有赖于个人出生的门第，个人的性别，以及个人成长(成熟)的阶段。农夫与国

王，学生与老师，丈夫与妻子的道德职责是不同的。一个人在其生命的某一时刻所具有的可能性与局限性，完全取决于他的"法"所规定的职责与潜能。人的生活如果与"法"背道而驰，那就会阻碍宇宙中能量合乎规律地发挥作用，这不仅会影响到生命的与社会的生活，影响一个人的心理结构，还会引起混乱。 72

4. 西方之普遍道德的本质

尽管道德的（宇宙法则的）转变过程的例证主要见之于印度教与儒教，但这一进程也在西方与近东的宗教传统中表现出来。它不仅见之于古希腊宗教中的神话，而且扩展（并贯穿于）到希腊与罗马哲学家们的思想与生活之中。比如罗马帝国的M. 安东尼大帝[①]就曾在他的沉思录中作出如下的劝告。不过人们在读他的话时要记住，在他那里，"普遍的本质"与"宙斯"这两个词是可以互换的。

> 要想实现和完善普遍本质的福乐，就得看你如何使自己幸福。严格说来就要看你能否象你健康的机体那样面对一切。你应欢迎迎面而来的一切，哪怕是极残酷的，因为它们最终的结果是令全世界更加健康，亦即带来宙斯的恩赐与慈悲。……因此，有两个原因使你必须甘愿承受你所遇到的一切：首先，它是为你而产生的，对你来说它是有规律的，它和你密切相关，有一种命运的线索可以将此追溯到极其古老的根源；其次，它是分别作用于每个人的，因而它成为福乐与完美的原因，实际上，它是造就那驾驭整个世界真实

① 罗马统帅（公元前83—前30年），公元前42年出治罗马东部行省。与埃及女皇克娄巴特拉结婚。公元前31年亚克兴战役失败后自杀。——译者注

> 地延续并得以发展的一种原因。如果你想作为它的一个原因或它的一份子而对这种关联与延续有所作为的话，整个世界的完美就会由此而变得残缺不全；而你在多大程度上这样做了——即使你自己并未受影响——也就在多大程度上毁坏了它。①

在安东尼的这段论述中，我们要注意二点：一切（个人的所作所为或外界发生的）都是生活之相互关联网络的组成部分；个人的所作所为将会影响“整个世界的完美”。

把道德规范作为最根本的实体来强调，在西方思想界一直是不绝于耳的，但仅仅是把它作为组织社会制度的规范来强调。在近东与西欧，人们对道德的关注，在绝大多数情形下，已经从个人的宗教体验过程中，或神圣的象征结构中分化出来。然而，只是到了本世纪，人文主义的道德文化运动才明确主张，普遍的道德法则是不需祈灵于上帝观念或上帝的启示的。D.S.姆泽依在《道德是一种宗教》中，描述了宗教的二个最重要的原则。

> 道德宗教的第一点要求是，道德存在于宇宙之中，它象自然界的物质规律一样贯穿于一切之中，而且是不能废除的。早在基督教诞生之前，人们就已相信有道德的法则，几千年前的古埃及智者就已经认识到这种法则的约束作用……
>
> 道德宗教的第二点要求是，精神的因素存在于人的本质之中，它使人有能力在自己的日常行为中实现这种道德法则。我们赞美和称誉以道德法则为基础的这种才能。而每一个重要的宗教都尽力培育和造化这种能力。②

① 《安东尼大帝沉思录》，1944年英文版，第81页。
② D.S.姆泽依《道德是一种宗教》，1967年版，第156、158页。

在此我们看到的是另一种观点，它强调培育道德之美，认为普遍的道德法则要通过人的一举一动来实现。这里既没有神秘的力量要求个人献身，也不是在某种统一的、有意味的象征中显示其意义。这种主张也见之于印度与中国的许多著作。印度与中国的思想家们都曾主张人有能力获得道德之美，并且将此视为人的根本职责。

三、意在根本转变：生活在同宇宙法则的和谐之中

执著这种根本转变途径的人们有鉴于绝大多数人所表现出来的自私自利，认为如果个人或社会为所欲为地只是追求私利，那么整个世界很快就会陷入混乱。然而，由于终极实体是一种宇宙的法则，它只要不被扭曲，就能自然地在物质生活与社会生活中体现出来，因而有些途径能够使一切人都有效地表现这种重要的生活和谐。在这种类型的宗教生活中，关键所在是人们要认识到日常生活本身就是一种宗教的力量，它能够使潜在的混乱转变为和谐的秩序。

尽管这种根本转变的途径在情感上或许没有压倒之势——不同于人们执著神圣存在而获得的转变体验，亦不同于人们在运用神圣象征时所具有的戏剧性与丰富多彩——但执著者们却认为这种途径才是最根本的。常言说得好：百说不如一干。哪里的道德行为与和谐的人际关系显示了事物的真谛，那里的活动就有了宗教的意义。日常生活与世俗事务成为一种媒介，它具体体现了生活中的永恒力量与法则。当适宜行为的法则系统化地成为规范与法律时，他们的权威性，从终极的意义上说，已经不是来自某一群体或某一个人的意愿。尽管这些认识总是以著述

和法律条文的形式表现出来，但它实际上体现着更为重要的精神法则。这种精神法则具有强大的作用，既可以创造存在，也可以毁坏存在。

在这里，我们再次集中讨论儒教中通过适宜行为（礼）所表现出的“道”，以及印度教中作为生活法则的“法”。然后，我们再评述一下其他社会中社会关系的重要性：波利尼西亚社会中的禁忌，西方有神论社团中的道德职责与义务。

1. 儒教中的中庸之道

儒家认为，人要合乎“道”生活，就要对自然法则有所认识，这既是存在中固有的，又是有待于修养的。一切人都有行善的本性（即使个人的生活合乎自己在社会中的地位与作用），但大多数人却难以做到这一点。对于这种矛盾性，在儒教经典的论述里是有所反映的。

> 子曰：中庸其至矣乎！民鲜能文矣。①

74

另一段话是孟子说的，他认为人类有行善的内在本性，这种“性本善”的源泉不是来自学习，而是出自自然的情感：

> 人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也。②

① 《中庸》。
② 《孟子·尽心上》。

人们要行善，要成为君子，就要认识到自己的自然联系，并尽可能完美地表现它们。这种自然的联系包括父子、君臣、夫妻，它们通过适当的行为表现出来，这些行为寓于某些象征的仪态之中，诸如鞠躬，正式的与非正式的谈话方式，以及许许多多的礼仪规范。这些表现正确关系的适宜举止称为“礼”。礼的核心是孝敬。这种孩子对父母表现出的关心、尊敬与礼仪，一直被看作中国传统社会的基础。在儒教的经典著作《礼记》中，论述了这种孝敬的重要性：

> 众之本，教也。……仁者，仁此者也。义者，义此者也。信者，信此者也。强者，强此者也。乐自顺此生，刑自反此作。……夫孝，置之而塞乐天地，溥之而横乎四海，施之后世无朝夕。推而放诸东海而准，推而放诸西海而准，推而放诸南海而准，推而放诸北海而准。①

在孔子与其弟子的一段简短对话里，我们看到对一个君子来说，关键的问题是要从所有的方面体现“礼”：

> 言偃复问曰：如此乎，礼之急也？孔子曰：先天以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。②

君子在使自己尽力合乎于礼的过程中，也就把自己融入宇宙间“道德的—有机的”秩序之中。按照儒家的观点，这种道德介入，比起热爱神，或通过学习而不断重复某些神圣的仪式活动，是更为高尚的成就。

---

① 《礼记·祭义》。
② 《礼记·礼运》。

儒教往往被称为"礼教"。有时人们直接把"礼"说成宗教，以此表明它在实践方面与终极方面的品性。"礼"这个字含有两个要素，"乚"原为"豊"，意为献祭的碗或钵，而"礻"原为"示"，意为显示。它们合起来意为某种献祭所表达的预示。所以，适宜的社会行为，不仅仅是社会的习惯，而且还是深藏于一切之中的生活法则的社会表现。在儒家看来，诸如公众性的崇拜活动，丧葬仪式，农业方面的节日，全都为宇宙法则提供了某种外在的象征。这些象征有助于人们在各个层次上指导社会，从而使人们按照自然的法则生活。

75

在西方人看来，把丧葬仪式作为一种宗教教育的模式，似乎是太奇特了。然而在人死之际举行哀悼仪式，的确是人们以规范的方式，遵循自然法则确立自己的职责，以及与他人关联的一条佳径。本世纪的中国哲学家冯友兰先生，概述了这种哀悼的体系：

> 一个人在父母去世后必须穿3年孝服（实际为25个月）；这被称为第一级的哀悼。一个人在祖父母去世后，穿孝服1年，这称为第二级的哀悼。从理论上说，一个人不必为其曾曾祖父母服丧，即使他真的见过曾曾祖父也不必如此①。

冯友兰的这一论述不仅涉及到儿孙，而且对兄弟及其子孙亦起作用。在各种场合，哀悼仪式都确定了每个家庭成员的适当行为。与此同时，它还明确了每个人的职责界限。通过参加丧葬的仪式，年轻人会对自己在家庭生活序列中的地位有所了解。

这个例证也说明了儒教的核心观念：在事物中有自然的区

① 冯友兰《构成传统中国社会基础的哲学》。

别，这些区别应当在社会的礼仪、习俗中表现出来。

2. 印度教中的履行职责(法)

在正统的印度传统中，生活的意义有赖于生活与行为的某种道德规范。这种规范对每个人都是适用的，但它的具体规则又有不同的针对性。每个人出身的种姓不同，每个人成长阶段的不同，每个人所需奉行的规范也就不同。人们在不同的场合(时间、地位等)，有不同的可能性与局限性，这些都取决于法。人们一旦违背了法，就会扰乱或阻碍宇宙能量的有规律的发挥，从而造成混乱。

在印度教里，由于绝大多数人难以形成直觉的阶级意识(因为在印度教中，人们天然地属于某一阶级)，所以阶级对人来说就逐渐成为天赋之物。一个人降生在某一阶层里，就有了一套天生的权利与义务。按照印度法典(《达摩经》)的说法，印度社会由四大阶层构成，这就是婆罗门(祭司)，刹帝利(武士)，吠舍(农民与手工业者)，首陀罗(劳工、奴隶)。除此之外，还有一些不能正式地列为印度社会组成部分的人，他们是贱民与外国人。

这种以古代经典为依据的等级制度("瓦尔那")的观念逐步扩展，在实际生活中形成许许多多的、彼此有别的社会群体"扎提"。如今，在印度有成千上万个"种姓"或"次(亚)种姓"。它们在职业、行会成员、门第、洁净仪式的规则、饮食禁忌等方面各有特色。不同的社会期求，不同的个人权利与职责义务(法)维系着不同的种姓。这些种姓相互关联，形成一种等级制度，这种种姓制度我们常冠之以阶级的称号，但其相互关系要比阶级关系更为复杂。种姓的界限并非不可逾越的；在特定的场合里，一个

人既可以升入较高的种姓，也可能降入较低的种姓。甚至整个种姓在各种姓相互关系中的地位，也是可以改变的（上升或下降）。

在整个宇宙的宏图里，不同的阶级或种姓相辅相成，从而结成一个和谐的社会。人们只要遵循各自的“法”，就能实现自己的潜能；无论他们身为统治者、农夫，还是教师、清洁工，都能由此展示真理或实体。恰如绝大多数人都认为男人与女人，成人与儿童，岩石与树木之间有其自然的生物区别一样，不同的人们在其职责方面也有自然的差异。一个人如果履行了其他阶级的职责，或其他生命成长阶段的职责，就会显得不伦不类，如同岩石长成树的模样.或如同一条鱼在咏颂《吠陀》里的诗歌。由此看来，《薄伽梵歌》（Ⅲ，35）所说的：“自己的达磨（职责）虽有缺陷，也较善施他人之达磨优胜”，就不那么令人惊异了。

人们与生俱来的区别是明显而重要的，它决定了一个人的性别、阶级及其一般的职责，但是，人们如何具体地形成自己对终极实体的理解，却不是生而一成不变的。法可以说是为人们提供了游戏的规则，但人们如何取胜却取决于另一种力量，这就是所谓的“业”。

根据“业”的法则，世界上有一种合乎规则地释放或发挥的宇宙能量，它也是按照宇宙法则（法）运行的。每一个人都在持续不断地塑造自己的品性，按照生活的要求，他或她如此去做一件事情而不去做另一件事，或以此方式去做而不以另一种方式去做。每一种言行都必有其结果，或者是现实的即刻报应，或者是将来的报应（此生或来世）。这种能量（报应）不会损耗。当人们的言行合乎宇宙的永恒法则时，他们的成长，他们所经历的生活就是合乎其本性的。而这种本性则取决于他们在整个宇宙宏图中的位置。

在此，关键的一点是理解人的存在不完全取决于某种固定

不变的宇宙模式。若以这种固定不变的观点看待人类的命运，就会否定个人行为中所包含的转变力量与潜能。人们借助自己的行为发展了自己将来的可能性；而个人现在的言行（或者顺乎或者逆乎个人的作用）都是由其以前的言行造化的。在此我们可以回想一下《薄伽梵歌》中的阿周那。他以前的所作所为使之成为一名伟大的武士。我们看到他正面临一种选择：或者继续战斗以实现自己的“法”，或者拒绝战斗以否定他的真正自我。阿周那最终以一种理想的方式去行动（业），并实现了他是印度最伟大的弓箭手的杰出伟业。因此，在正统的印度教传统里，人们生来属于一定的阶级与性别．这是毫无疑问的，但人们还应认识到，他自己在具体场合中的所作所为将决定他或她能否在来世进入一个更高的境界。由此而论，一个人的“业”（行为及其结果）就成为永恒之法的一种表现。

总之，在正统的印度人看来，一个人要能够执著个人价值之真谛地生活，就必须认识到生活中有二种密切相关的重要力量：法与业。法是人们的根本职责，它不仅构成生活的潜能，而且构成生活的界限；而业则是具体的作为，它体现了过去、现在与将来的相互作用。就理想的境界而论，一个人的作为，要合乎自己的自然能力与界限。只有在极特殊的条件下，人们才能借助完全与世俗脱离关系，而使自己置身于各种约束之外（这一点将在第五章里探讨）。只要人们的作为合乎自己生命发展的阶段，无论其思想认识多么独特，都不会扰乱自然的秩序。

77

3. 其他传统中的社会相互作用

各大宗教传统都十分关注如何使人们的精神生活更有效地作用于日常的社会生活。然而有些宗教传统要比其他的宗教传

统，更自觉（更富有自我意识）地以日常生活中人们共有的职责来揭示最深刻的宗教品质。

在波利尼西亚人当中，有一种特殊的无限力量，它虽然与我们所熟知的无限力量不同，但却与我们所讨论的东西密切相关。这是一种贯穿于社会行为之中的无限力量，它体现在禁忌之中。一种禁忌，并非仅仅源于某种主张或某种社会信念，就可强加于某物或某人而成为一种限制。一种植物，一种动物，一种食物，或一个人，只有通过具有“玛纳”力量的人，才能与禁忌联系起来。这就是说，一种对象（或物体）成为一种禁忌，乃是因为它与“玛纳”的超越力量形成了一种特殊的联系。禁忌具有二方面的含义：(1)神圣的或高贵的；(2)不洁的或受污的。人们依照何种禁忌生活，取决于他自己与他人的关联，取决于他自己与自然界的联系。就宗教的意义来讲，禁忌可以使波利尼西亚人免受非凡力量的迫害，也为社会成员（他们各有不同等级与不同种类的力量）提供了秩序以及适宜的关联。当人们把一种禁忌加之于某物时，也就使之服从于某种独特的目的。如果人们不是自己破坏了这种禁忌，那么这种目的也就不能被否弃。

在波利尼西亚人当中，个人对于自己影响禁忌的程度或范围，是可以有所作为的。在波利尼西亚人的社会生活里，一个人要想证明自己有能力，就必须通过具体的实例表明它。比如一位酋长，只有当他的统治不断强大，当他在战斗中获胜，或当他的臣民丰衣足食之际，他所具有的“玛纳”力量，才可能得到人们的公认。而任何权威的冲突，结果也都是以某一方用自己的物质力量或社会力量战胜另一方来证明的。凡获胜者，就被认作具有“玛纳”。与此相似，一个人的政治权威，也是以他能够对禁忌施加什么、或施加多少影响来衡量的。当一个人的禁忌被另一个更有力的人的禁忌制服时，就被视为失去其效力。

不同种类与不同数量的禁忌，反映了具体条件下作用着的不同力量或因素。

在西方主要的有神论传统里，人们要在道德生活中体现真正的精神，这在一段时间里成为占主导地位的观点。当代社会基督教传统里关注道德的最富戏剧性的表现形式，是19世纪末叶在美国出现的“社会福音运动”①。这个运动旨在效仿基督的自我牺牲的一生，以求得社会的改良。与此相似，在传统的犹太教里，人们尽力遵照自己与上帝所立的契约生活，这就要求有一套严格的行为规范。上帝会赐福每一个遵从其神圣律令的人，并给他们带来和平。主的这一法则对犹太人说来令人充满愉悦，因为这意味着他或她将得到拯救与欢乐。当人们生活在“上帝之面的光芒”②中时，他们就沐浴在上帝的爱与权能之中。而上帝的爱与权能是能够战胜一切邪恶的。

78

伊斯兰教也强调以社会行动来崇拜安拉。穆斯林社团在斋月期间的斋戒，一年一度的救济税，都是人们服从安拉的具体形式。在正统的穆斯林看来，真正的穆斯林社团，只有在安拉的律法渗透于生活的一切方面(社会的与政治的)时，才能得以存在。尽管穆斯林社团所采取的政治形态多种多样（这一点在本世纪尤为突出)，但其终极目的都是要造就某种条件，以此贯彻与实施安拉的旨意。

四、个人的表现方式：联系与自我完善

由于宇宙法则的重点在于强调人们在与其他人、或其他事

① 1870至1920年主要在美国基督教各开明派别中兴起的宗教社会改良运动。其宗旨是实行《圣经》的爱和公益的原则，改进工业社会。社会福音运动主要致力改善劳工处境，如取消童工、改善女工劳动条件等。——译者注

② 原句为“the light of the face of God”。——译者注

物相关联时要行为得当(即道德)，因而其个人表现形式是要求人们在态度(举止)、知识、心理品质等方面加以修养，从而促进美好的人际关系。人们要在社会的规范与义务这些关联中修养这种内在的品质，并且将其发扬光大，最初是把它们扩展到家族中的叔舅姑姨及祖先的更大范围里，而后再扩展到社会的亚群(如印度的种姓)里，最终扩展到整个社会与全人类。正如我们已经指出的，这种宗教观点认为，无论是社会结构中最下层人士的行为，还是个人最隐秘的感受，都会产生层层涟漪，从而波及构成人类生活的整个关系网络。

然而在我们形成这种看法的同时，不能认为只有外在的行为才是这种结构的重要方面。这种错误的观点抹杀了宇宙法则无所不在的特征。外在的行为应当是人心、意志与思维的真诚外露。同样，宇宙法则的理想的表现方式也不仅仅意味着畏惧惩罚、或实用主义地服从社会权威。正确的行为(正义、公平、关心他人)，无论对个人还是对社会，都应成为真正存在的途径。执著这种类型宗教生活的人们，无论是在与他人相处中，在培养义务感与责任感方面，还是在时刻建立那种自然的和谐，或借助学习传统与圣人以纠正自己或完善自己精神的努力之中，都注重增进自己在领悟生活真谛这方面的修养。

这种按照个人本性生活的努力，包含在儒教“诚”的人性观中。“诚”是真正的人性或人心，它是通过与他人形成适宜的关联而自我实现的。事物的自然法则要求人们认识到自己是处于相互关联之中。下面这些话引自儒教经典《中庸》，它们阐明了个人的态度，诸如辨别力、道德力量，忠诚(或自觉)，以及与他人形成互利互助关联的认识：

故君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫。

忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。

诚身有道：不明乎善，不诚乎身矣。诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而道，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。

与此相似，印度教也主张只要人们的举止合乎其"法"，人们也就能够实现自己的潜能。人们在等级制度中的社会作用，其职责与可能性的实现，只有合乎他的身份，他才算得上"真实的"。从观念上说，当人们为了私利而去献祭时，他们与其职责和社会表现形式的要求是相违背的。人们只有克服自私自利，才能完善自己，排除个人以自身的地位与作用对宇宙秩序的影响。理想的境界不在于为某种抽象的、"最高的"、造福于全人类的目的而斗争，而是适宜地遵照个人固有的本性去行动(这种固有的本性取决于人的性别、年龄与出身)。

当代印度哲学家M．希利雅纳对个人价值做了如下概括，他认为人们以其在社会和宇宙的组织结构中的地位表现，培养出个人的价值。他引用著名的法律解释家亚吉那瓦尔克雅的论述作为他自己论证的基础 他说：

亚吉那瓦尔克雅在其论述中提出有9种美德。它们是不杀生、真诚、忠实、洁净、自制、博爱、情感的控制，爱与忍耐。某些美德是可以看得见的，如不杀生、博爱，它们都会给别人带来明显的好处，但另一些美德，如真诚与自制，则只利于增进自己的品质与意志。然而我们不能把这种关心自己的与关心他人的区别看作一道鸿沟和完全可靠的。因为个人若离开了社会就无法生存。个人与社会是相辅相成的二

个方面。①

由此来看，当个人修养真诚、自制与忍耐之类的内在情感时，是将此作为一种途径，它表现为真正道德的外在行为。当人们以名副其实的方式履行自己的职责时，内心的愿望就体现为对权威的适度尊重，完成自己份内的工作，并显示出由自己的社会作用而表现出来的自然区别。至于爱、博爱、不杀生、洁净等外在的表现，则应是内心态度与价值取向的自然表露。

80

五、社会的表现方式：正确的社会行为、传统、经典、教师

这种宗教转变方式强调人们要按照宇宙法则和谐地生活，以求实现根本转变，它强调人们在日常生活中的举止要正确得当（合乎道德）。社会秩序的具体模式总是既定之物，在印度教中，这种原始的模式是"法"，在儒教中则是"礼"。在此，我们首先论述一下把正确的社会行为当作一种精神转变途径的普遍原则，然后论述传统、受人敬重的经典（它们保存着道德的价值），以及卓越超群的法律教师（祭司、学者）作为社会表现形式的基本源泉所起的重要作用。

当人们按照"法"，"礼"，普遍的道德秩序（波利尼西亚人所遵从的禁忌，西方有神论传统所遵从的"神圣法律"）生活时，表现了自己对什么是真实的与实在的最深刻的感受。每一种思想或行动，都会表明自己与事物之真谛到底和谐与否。无论是法官作出裁决，儿子对父亲讲话，还是男女做爱，武士拼杀在疆场，每

① M.希利雅纳《价值哲学》，载于《印度的文化遗产》，1953年版，第647—648页。

一种情形(乃至拼杀)都显示了自己同宇宙秩序和谐与否。无论在何种情形中,凡是人们在行为上展示出诚实、友善、勇敢与智慧这些美德时,就是和谐的。不道德的人自私自利,蛮横专断;而道德君子则会在特定场合里采取适宜的行动,以便造化宇宙的本质和谐。只要人们听从那些了解世界本质的人的引导,只要人们孜孜不倦地认识(揭示)真理,无论他们看到自己处于何种地位,具有何种作用,都能发展自己,改善自己。由此而论,人们若不能在实际的人际关系中展示出精神的完善,并发展与增进这种完善,任何精神的完美都无从谈起。

传统是人们了解如何正确生活的基本社会源泉之一。通过认识上帝而实现根本转变的人们,主张以非传统方式实现根本转变的人们(参见第二编的论述),都把传统看作不充分的,或不利于自己圆满实现的。然而执著宇宙法则的人士与他们的意见相左,即把传统看作业已证实的精神源泉。这些人士认为,一种依旧生存的传统是受到保护的、受到珍视与爱护的东西,因为它是人们长期以来一直实践着的,解决人们如何以一种最有创造性的方式共同生活的产物。传统的起点往往归于古代的先知,他们是一些智者,而人们之所以智慧地恪守这些传统,乃是因为它们把传统看作真理。

一种活生生的传统是极为宝贵的,因而要把它置于祭司(神职人员)或学者的监护之中,这些人曾得到正规的训练与修习,目的就是为了保持传统的纯洁性。从观念上说,这些专家或专职人员维护传统的手段,是按照自己修习所得的样子,一丝不苟地传达古代的说教。同时,人们也要求他们对这种生活的永恒模式作出解释,以便适应人们所遇到的不同环境。借此方式,这一套关于生活的各种论断就代代相传下来。后来的人们,尽管他们在不同的时代对传统做出了不同的解释,但是由于他们是根

81 据这一套论断去探讨人生的，从而实际地保存了传统。而一个传统中这些往往是“不连续的有关生活取向的论断”，却构成了传统中最持久和最有渗透力的因素。

二千多年来，中国传统智慧的主流源自孔子及其门徒。他们对人生的种种劝告与见解，为传统的中国社会提供了一套占主导地位的，指导人们生活的原则。L.G.汤普森认为，“儒家经典在中国文化中所占的位置，相当于《圣经》加上古希腊罗马经典在西方所占的位置”。①传统中国社会的生活，没有一个方面不受到儒教的影响。

儒家经典的哲学、国务管理、个人道德、社会伦理，以及宗教等各个方面，都为人们提供了指导的原则。在孔子死后，其说教被门徒们(学者)保存下来。他们学习和研究古代的历史经典与礼仪，以便领悟古代贤哲的言行举止。他们一代一代地注经解经，并为注解再做注疏。他们总是尽力使儒家的规范适于自己所处时代的政治需要。尽管贯穿整个中国历史的儒家政治哲学从来不是政策这一点十分明显，但历代王朝都要求政府官员研究儒家经典。

在印度，二千多年来婆罗门祭司与其他研究古代梵文经典的学者，总是在尽力维护和解释正宗的传统。婆罗门被称作“法的恋人”。他们往往谨慎地执著传承，唯恐失去这世袭的法宝。而且他们只向3个上等的种姓表明他们的献祭力量与知识。然而，他们却规定了所有社会成员之间的相互关系。因为古代的律法书是由婆罗门编辑的，它影响着人们对日常生活中所有方面的规范的看法。

在许多印度人看来，《梨俱吠陀》是印度律法的最古老的源

① 汤普森《中国哲学》，1979年版，第136页。

泉。然而，却是后来形成的律法书以及对《吠陀》的注解，对各个阶级的人们设定了明确的条律和规范。《摩奴法论》① (公元前200—公元200年)就是其中之一，它强调“法”的重要性，指明人们不同的职责源自何处：

法的根是全部《吠陀》，还有知《吠陀》者的传承和修养，善人的习俗和我的满足。

摩奴为任何人规定的任何法，全都是《吠陀》中的教示；因为《吠陀》包含一切知识。

通过知识眼睛看见这一切以后，智者应该以天启为准则，一心奉行自己的法。

因为奉行天启和传承所规定的法的人，今生必得美名，死后必得无上安乐。②

在印度如同在中国一样，有关正确生活的原则，保存在古代的、受到崇敬的经典里面，并且得到学者们的解释，从而维护了某种社会秩序。这种社会秩序被看作完全合乎某种自然的、道德的、无所不在的宇宙法则。

六、综　　述

82

自然法则在有神论的宗教传统里(参见第二章与第三章)仅具有次要的地位，但在印度教与儒教的主流中，它却变成本质性

---

① 古印度有关宗教、哲学和法律的汇编之一。包括按照婆罗门教戒条规定的印度人在个人生活和社会生活中的行为规范，也包括有关管理国家和诉讼程序的训谕。传为人祖摩奴制定。——译者注

② 《摩奴法论》，1886年英文版，第30—31页。

的原则。在这些传统里，当一个人认识到自己在社会的与自然的秩序中的地位时，他（或她）是可以对宇宙的和谐有所贡献的。这种认识无论多么深刻都不会超越理解，因而它对所有在古代智者贤哲的著述中，在圣贤的说教中，在活生生的传统中寻求它的人，都是有效用的。人们一旦形成这种认识并依此行动，就会在此时此刻进入一种平衡、和谐、秩序的生活境界。

把生活在同宇宙法则的和谐之中当作核心的，或主旨的转变过程，是以下述观念为基础的：

（1）在人们的普遍体验中，根本的问题是人们总是自私自利地想实现自己的愿望，但又不顾及个人在整个生活和谐中的地位，因而造成社会的混乱与生活的毁败。

（2）终极实体是一种普遍的道德秩序，即宇宙法则。它存在于一切事物之中，并在日常生活的自然区域里显示出来。

（3）社会道德与个人美德可以构成一种宗教的力量，它会展示出一切事物的自然和谐。

（4）无论何人都有能力学会正确行动，培养自己感谢或影响别人的深刻感受，增强自己诚实与真挚的品格，并增进这些美德的内在力量。

（5）人们了解自己的社会职责与义务的最佳途径，是遵循古老的传统（保存在优秀教师手中并得到解说），或追随堪称道德楷模的领袖。

第五章　借助精神修炼获得自由

传统宗教的第四种途径是通过内省与精神解脱而获得某种 84 深刻的自由感。在执著这种途径的人们看来，这种意识能使人们充满信心，从而生气勃勃。借助这种意识，人们能够直觉地把握实体，进而使自己的生活稳固地处于一种内在的自由境界。这种认识方式与别的方式不同，它不是借助一套特定的、坚定不移的世界观，对生活的真谛形成深刻的感受，而是一种真正的意识，即所谓无意识境界。在本世纪，执著这种转变方式的人士认为，要达此境界，必须根本改变人们的认识模式，由此才能获得真正的意识（智慧）。

日本的禅宗大师芝山全庆曾风趣地论述了这种必要性：

> 禅的目的就是要达到既死亦生，也就是说，实际上变成了一种无意识、无形态的自我，然后又作为无意识和无形态的真我而复活。所以在禅的修习中，对一个人说来，最重要的莫过于从无意识的深渊中复活而回归。禅的修习不是在自身中找到真正存在的情感过程，也不是致力于形成无意识的"感觉"。般若（真正的智慧）必须经过、并破除了大疑大惑之后才能唤发出来，尔后的进一步修习也是必要的，如此才能使人们自由自在地生活在禅的境界里，并成为一种新人在世上活动。①

① 《花不语：禅宗论选》，1970年英文版，第46—47页。

尽管捕捉这类冥思与觉悟的体验是禅宗修习的重要方面，但芝山全庆大师所倡导的那种转变，虽然寓于个人生活的分分秒秒之中，却是以某种突变或突发的形式起作用的。

本世纪最享盛名的印度神秘主义者是S.奥罗宾多①，他倡导一种"整合的瑜伽"，借此瑜伽，超验的永恒实体会以一种纯粹的与净化的方式，在日常体验中展现出来。瑜伽的实践，是某种神圣的超精神意识（超思维）的实现过程，这种意识渗透在一切情感、一切决断与一切行动之中。他在《瑜伽的整合作用》中写道：

85

> 从思维到超思维的转变不仅可以取代各种伟大的思想工具或认识工具，而且会改变整个意识。它里面不仅包含着超精神的思维，而且包含有超精神的意志、感受和情感。此外还有一种超精神的转换手段，它可以取代如今伴随思维的一切行为。所有这些更高级的活动，首先是在思维中作为高级力量的降临、突发、信息或启示显露出来。……这种转变的最终阶段是超思维独立于世，并使全人类皆超思维化，人的生命与躯体的外壳，只成为它的模子，它的反响，成为难以捉摸的并充满了它的力量。由此人就完全变成了超人。这是一个最根本的、自然的和整合的进程。②

这里所说的"突发"（最初感受到的超精神意识），既不同于具体的神圣启示，也不是在超凡幻觉中出现的，而是借助生活中

---

① 印度教先知，诗人和民族主义者(1872—1950)。他认为灵知之人乃是上下（教化与瑜伽）和梵人两种力量统一起来。——译者注

② S.奥罗宾多《论瑜伽1：瑜伽的整合作用》，1965年英文版，第768—769页。

的生命的或本能的转变力量而圆满实现的。对"神圣"或神的畏惧与崇拜，虽然可以构成智慧与觉悟的起点，但却需要以瑜伽修行加以完善。通过瑜伽修行，一个人能够认识到自己就是最高的实体。

与此相似的是中国遵循道家传统的人，他们寻求在日常体验的一言一行中认识到，并体现出终极实体的最深刻的运行流转。中国学者张春园在评论道家鼻祖老子与庄子的经典著作时，指出唤醒这种意识的重要性：

> 在道家看来，吐纳之术虽然有助于获得精神上的大智大慧，但若真达此境却是一种纯意识的、自发的觉悟，它来自人们最内在的精髓。这种纯粹的与内在的意识不是神秘的，也不是只属于极少数人，而是普遍的，寓于一切人本性之中的。但是，并非我们每个人都意识到自己有这种慧根。因为就其一般性质而言，它不是推理与思维的产物，而是一种直接的和原生的东西。它是无影无踪的，但却又展现了那种摆脱时空束缚的绝对时刻的意义。对它的体验，只能来自人之本性的最高境界。因而要获得它，就必须使自己摆脱各种既定思想的束缚，直接领悟到自身当中最内在的精华。①

纯意识在此被看作超出经验证明之外的，因为它是推理及理性认识的源泉与内在动力。它是事物本性的展现，而不是向任何有意识的人所描述的外在证据。

在所有主张只有通过精神修炼才能得以解脱的论述中，有

① 《创造与道教》，1963年英文版，第130—131页。

一种贯穿于其中的共识，即彻底地探究人们体验的深蕴，可以使人摆脱因袭的、自我欺骗的情感，摆脱自我形象，摆脱社会的诸多观念。探究这种体验的深蕴包含冥思默想，领悟古代师祖的教诲，学会对各种日常事务进行内省。这一过程会给人启示，造化出美满生活的艺术，因而它与神秘体验本身同样地重要。人们要想获得精神上的彻悟，就要学会探讨内在的自我。宗教的先知（贤哲）已经有过这种体验，因而他们可以作为向导，帮助探索者发现新的精神境界。从观念上说，这种深刻的体验能够使探索者从对世界及其物质利益的执著与束缚中解脱出来。

86

这种宗教的存在方式，可以概括为5点要素，并用图6来说明。

(1) 人类境遇中的问题。自我欺骗与盲目追求是症结所在。人们忘记了或忽视了下述事实：人本身就是终极实体。在探寻这种经过修炼而得到彻悟（智慧）的人们看来，人们是在盲目地执著一些有条件的规范（观念、财富、自我形象），并徒劳无益地在流变不居的事物中寻求保障与欢乐。这种伴随各式各样错误观念的生活，总是给人们带来苦难、失望、仇恨与自我蒙蔽。

(2) 终极实体。这种实体是蕴含于纯意识之中的无条件自由。这种实体也和其他类型的终极实体相似，它也被描绘成超验的、永恒的、无条件的，既是最本源的，亦是最抽象的；而且它象宇宙法则类型中的终极实体一样无所不在，渗透于一切事物之中，是其内在的和固有的。一旦人们认识到人与事物的真谛何在，就会在自己意识的最深处发现它。但是它又不仅仅是认识或知识的对象，因为它深植于万事万物之中。

(3) 意在根本转变。其要旨在于精神上的修炼。由于终极实体在于摆脱人们自我施加的束缚，那么克服自我蒙蔽的道路，就是要尽力排除各种幻觉。它们是由于人们执著各种有限的形象

或目的而产生的。而所谓的"破执"，即是洞察事物真谛的过程；其结果就是觉悟，这是一种统一的意识(定)，亦即对于万事万物之终极的、无差别的、统一的、直接的意识。

(4) 个人的表现方式。这种方式的焦点在于超越过去和未来，生与死，而内在地实现万事万物之深刻的联系。这就要求人们在理解何为生活中最有价值的这一点上，发生根本的转变，并且在与终极实体、启示、自由相统一的各种隐喻中表现出来。

图6　借助精神修炼获得自由

终极实体

(在纯意识中获得无条件的解脱：婆罗门、道、空、超越、神性、佛性、涅槃)

↓

问　题	←手　段→	问　题
自我欺骗的无知，盲目执著表面之物、痛苦、失望与疾病。	借助修炼破除自我欺骗与执著；借助内省把自己从自我施加的各种限制中解脱出来；领悟到自己本来就是终极的实体。	错误的观念导致气愤、仇恨与邪恶行径；把精神束缚视为规范的和必要的，习惯于忍受这种痛苦。

↙　　　　↘

社会的表现方式	个人的表现方式
在一个由信众组成的群体中受训，从中在导师或教主的引导下学会某种精神修炼；生活中贯以道德观念而又无所执著，在日常生活中关心他人；公共教育与健康治疗。	体验内省、力量以及深刻的感受(启蒙与觉悟)，摆脱自己对情感、痛苦、存在之束缚的执著，变得自由自在地过日常生活；通过努力与孜孜不倦的追求，培养一种自由的、纯粹的意识。

(5) 社会的表现方式。人们力图避免执著习俗的物质因素

和社会因素，这种追求往往使实践者结成一个教团。在这种教团中，精神的修炼是在教主的指导下进行的。处于与世隔绝的状态中（脱身于世俗的社会作用与生活模式之外，如我们在修道院与寺院所见到的），目的在于对追随者进行再教育，以便使之无论是留身于隐居的氛围里，还是返回到热闹的尘世里，都能在日常生活里保持一种较高的精神境界。而这些人又通过自己的思想或所作所为，向其他人传授生活的艺术。

这种根本转变的进程，也具有其他转变过程所具有的一些特征。比如，通过精神修炼获得自由，就与个人领悟神圣存在过程中所强调的，对超验真理的个人的和内在的体验有一致之处；它也有这种思想，即人们应对自己的愚昧不化负有责任；它也相信精神力量可以超越规范的理性与公认的社会观念；而且，它经常抵制文化所确认的各宗教团体中的，那些传道的、仪式的、理智的各种观念。

87

然而与此同时，这两种进程又有许多不同点，比如在精神修炼的转变过程中，个人不是被看作软弱的和有罪的，也不是没有能力达到精神完美的。在此过程中，每一个人都有责任克服自己的根本幻觉，但不需完全外在的神圣力量的帮助就可实现这一点。终极实体原本就是人们最深刻意识的本质。对终极实体的理解，在不同的精神活动中产生不同的结果，由此我们可以把不同的传统归结为自助的，或他人帮助的不同类型。

88

通过精神修炼获得自由的转变过程，在某些方面与生活在同宇宙法则和谐之中的过程，也有一致性：人们都认识到在生活的永恒方面与暂时方面之间有所联系；都相信人们由于追求短浅的人生幸福而歪曲了永恒的终极实体（同时也是最自然的实体）；都认为信仰，修炼，决断可以展现这种造化万物的欢乐与幸福的自然源泉。然而这两种进程也有重要的差异。在“宇宙法

则"类型的转变进程里，有关道德行为方面的社会区别与规范，被其执著者认作生活之永恒秩序的自然表现；但在沉浸于冥思默想中的修炼者看来，这些都不过是社会的“做作”。从最好的方面说，执著精神修炼的人们，充其量把这些区别与行为规则看作手段；若从最坏的方面说，它们是令人执迷的外在对象，妨害人们认识到万事万物之中的，那种纯粹的，无差别的源泉。

在讨论这种宗教生活类型时，基本的模式来自印度的瑜伽，佛教的冥思，以及中国的道教。此外，这种进程也寓于基督教和伊斯兰教的某些方面中，尤其见之于宗教专职人员（如修士、修女），他（她）们大都执著于某种精神的修炼，以期净化自己对上帝的认识，并寻求与之合一。就一般而言，人们在讨论这些宗教传统时，总是把这一类宗教专职人员称为神秘主义者。他们的大多数活动——如排除人对自我形象的执著，净化一切思想与行为，重新解释人们习以为常的学说与象征，以便揭示其更深刻的内含——无论在行动上还是在其主张上，都有许多相近点。然而我们要牢记，在有神论的传统里，根本的中心是上帝，他和他的创造物有根本的区别。正如我们已经指出的，各个宗教传统的不同，根本不在于其学说与仪式活动方面的差异，而在于它们是不同的转变过程，由此形成不同的特定信仰：或者是个人体验，神圣王国的象征实现，借助宇宙法则而自我圆满，或者是借助精神修炼完全摆脱各种自我施加的束缚。

一、人类境遇中的问题：束缚于事物与观念

精神修炼是人们克服人类束缚的手段或过程。它也是发挥一个人精神潜能的方法。但是人类必须摆脱或克服的这种束缚或局限又是什么呢？它部分地是指日常的思维过程，以及一般的

情感反应(诸如悲伤与挫折)。绝大多数人都把这些情感理所当然地看作自然的和不可避免的。然而这恰恰是问题的关键。人们简单地认为，自己必须执著某些事物，如果他们失去这些事物,这种损失就会造成伤害。比如工作在B航线上的领航员,这条航线在一段时间里比较拥挤繁忙，那么领航员就享有较高的社会地位,在郊外有舒适的别墅，有自己的游艇,或许还有自己的飞机和较多的休假。然而如若工业萧条,B航线不得不关闭,那么这位领航员的所有“好运”都迅速化为烟云。如果这位领航员已经真正迷上了这些事物(执著)，那么失去这些事物所带来的痛苦,对他来说就可能成为不可忍受的。

人们就象这个领航员一样,往往执著于某种事物(权力、民众、理智、金钱),但这些东西都不可能满足人的根本需要。只有超越变化的东西,才是真正完美的和根本上真实的。人们只要执著变化不居的事物，到头来只能是痛苦。但是绝大多数人又都默默地在家里忍受着痛苦,他们认为忍受人类境遇中的苦难,要比寻求思想变革容易得多。他们或者学会了坚韧不拔，或者学会自认命运不济,他们力图通过自我嘲笑或玩笑、想象、药物、酒精来逃避痛苦。他们变得斤斤计较,精打细算每一种尝试,唯恐招致不必要的痛苦。他们在这些方面尽力妥善地处理自己的生活;但在执著精神修炼的人们看来,他们这样做只能使自己在痛苦中越陷越深。

认识到执著财富,地位,自我形象，错误观念在心理上造成的束缚十分重要，但是假如人们只是依据物质追求与精神追求的对立来看待这一问题的实质，就会把问题的关键搞错。问题并不在于人们追求有限的和短暂的价值(利益)，而是人们对一切事物都作出价值的评估,人们总是把事物彼此分开:自己与他人,好与坏,现在与将来,而且往往将此过程当作终极的意义。由

此，人们执著自己所喜爱的，畏惧自己不喜爱的，并终生忙碌于此。人们在日常感受与认识过程中，由于没有认识到自身的局限，因而在对中性的事物作出反应时，势必在行动上陷于二难(二元)的境地。问题的症结恰恰在于人们不能认识到：他们认识自身与世界的那种习惯方式是有局限的。下面，让我们看看二位大师如何开导自己的弟子切勿运用二元思维进行自己的精神修炼，以便更深刻地理解这个问题。

第一个例证是近代禅宗大师铃木春龙，他曾要求其弟子重新回到自己"最初的思维"或"初修者的思维"状态中去，以便他们不要把"执著—非执著"的二元性带到修炼中来。

> 对于修禅的弟子来说，最重要的事情是不要二元论。我们"最初的思维"中包含万物，它自身中总是丰足和圆满的。你们不要失去思维的这种圆满状态。这并不意味着思维封闭，而实际上是"空"的思维与一种兼容万物的思维。假如你的思维是空的，那它总能兼容万物，它对一切皆是开放的。在一个初修者的脑海里有无数的可能性，但在一个专家的思维里，可能性反而很少。人对事物明辨(区分)的越多，人对自己的束缚也就越多，人的要求与渴望越多，人的思维也就越不丰足，越不圆满。……
>
> 在初修者的思维里没有思想，"我总是执著某物"。所有以自己为中心的思维都束缚了我们宏阔的思维。当我们不再思虑任何成就，不再思虑自我时，我们就成了一个真正的初修者。由此我们才能真正地了解事物。初修者的思维是富于同情心的思维。当我们的思维富于同情心之际，它就是无拘无束的。①

① 《禅思：初始者之思》，狄克逊编辑，1970年版，第21—22页。

第二个例证来自道教经典《道德经》。在《道德经》里，老子这位贤哲批评了孔子及其门徒，因为他们把孝悌、正义与人心(人性)当作一种道德的法则。在老子看来，如果要对统治者作出什么劝告的话，那么最好的劝告是“无为”。一切关于善与职责的谈论全都基于一种二元的思维，因而有害于“道”的自然(自发)表现。他说：

90

> 大道废，有仁义。智慧出，有大伪。……绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。此三者，以为文不足。见素抱朴，少私寡欲。①

在此我们看到，那种构成执著宇宙法则以实现根本转变的手段(也包括执著神圣仪式与独特启示的方面)，在执著精神修炼的人们看来，却成为人类存在中根本困境的一部分。无论是基于永恒的自然区别，神圣象征，还是基于神启的真理，出神入化的幻觉，只要是对道德伦理有所主张，无不是有条件的人类规范，肯定与认识人生和人的存在真谛无缘。

二、终极实体：纯意识活动中的无条件自由

当执著精神修炼的信徒们放眼看世界时，他们看到很多很多的苦难与挫折，但是他们并不认为这些因素全都是不可避免的。在他们看来(最终对所有人而言)，有一种办法或途径可以取代那种执迷于幻象(名望、财富、权力)的生活。佛教的冥想者认为这种境界就是启迪人们认识到一切事物为“空”或达到“空的思维”的境界。印度的神秘主义者借此认识到一切尘世的形

① 引自巴里编辑的《中国传统之源》，1960年版，第57页。

态都是“婆罗门”(亦即超越的自我)，从而把握到它。穆斯林的苏非派在“寂灭”一切不是安拉的自我，只求真正的实体上帝显示出来的过程中，也达到这种境界。由于“空”，“非执著”，“寂灭”这类词在西方人听来都不那么积极，因而十分重要的一点，在于我们要认识到这种终极实体既不是孤寂的，也不是毫无温情的。真正的实体是启迪心灵的，它可以把人们从痛苦与苦难中解救出来，而且它还成为一种生活道路，使遵循者摆脱其自私自利，渴望(贪婪)，以及幻觉。

这种彻悟往往形成一种超越的意识或“超思维”，在这种思维，照亮心田的刹那之间，不仅使人们旧的生活图景土崩瓦解，而且塑造出一幅崭新的生活蓝图。在这一时刻，终极实体是其追寻者自发认识到的，并且在追寻者身上(通过他或她)展现出来。这也就是说，终极实体的纯净显现，既是一种认识模式，同时也是一种存在方式。执著这种转变方式的信徒们，并不象绵延至今的西方哲学家(参见第八章)和科学家(参见第十章)那样，把认识与存在截然区分开，而是主张：(1)主体意识与认识对象相互依存；(2)实体有其不同的领域或方面，它们与意识的特殊状态以及认识的不同方式形成不同的关联；(3)有关实体的最根本和最重要的意识，是非二元实体的，无拘无束的意识，或超越的(纯)意识。这种“意识—实体”是任何描绘与阐述所无法穷尽的。为了避免人们形成一种误解，即把它看作一种寂灭的无意识或虚无主义的空无，我们把代表其本质的东西称为“无条件的自由”。 91

这种终极实体的本质是自相矛盾的。它是万事万物的根本，没有它，甚至幻觉也不成其为幻觉。同时，人们对事物真谛的认识，又完全不同于世俗的，以渴望与欲念为基础的体验。这种终极实体被称为非创造的、无条件的、核心的（万事万物皆环绕于

它)、超验的、虚空的。它是蕴含于万物之中的，隐而不露的自我，纷繁万态中所贯穿的"一"，寓于(而非错误地等同于)日常生活中的纯意识，或众神之神。这种实体要求一种完全不同的认识程序，它不同于绝大多数人以其感觉、理性、情感、想象与梦境所普遍体验到的东西，它是纯洁的，直接的，鲜明的，显示实体之真谛的模式。"道"对于道教徒，"婆罗门"(即超越的自我)对于印度人，"真如"(即空)对于佛教徒，都是终极实体，它可以解释一切存在，它是完美的实体，它超越了所有二元的体验。

《道德经》的开头语，堪称对此自相矛盾的著名论断：

> 道可道，非常道；名可名，非常名。无名，为天地之始；有名，为万物之母。

在古代印度经典《奥义书》①里，宗教的先知也把有条件的现象与永恒的自我对立起来，并告诫探寻真理的人们，自我的真谛超越了世俗的幸福与期望：

> 自我不是通过感官得到的。自我缘起于外在感官的活动；由此，人们外在地而不是内在地(在自我之中)看世界。然而智者却是用自己的眼睛向内观察，通过内省自我而探求永恒的生活。
>
> 小智小慧的人追寻外在的幸福。他们陷入既广且深的的陷阱。然而智者却认识到永恒的生活，他们不在俗世之变动不居的事物中探寻不变的东西。
>
> 通过反省自己的梦幻状态与觉醒状态，人们认识到那

① 《吠陀》经典的最后一部分，成书时间为公元前7—3世纪至公元14—15世纪。共有200多篇，中心论点是梵我同一的学说。——译者注

个伟大的，无所不在的自我。智者根本就无忧无伤。　92

人们一旦认识到这种自我，他就既把握了生活的精神，又成为过去与未来的主宰。人们一旦达此境界，他就不再愿意离开这种自我。这就是奥义之所在。①

然而困难的问题在于，探索精神完美的人必须放弃其原有的执著，即放弃大多数人认为对存在与价值皆为必不可少的东西。要完全破除这类执著极为困难，但是若以逻辑和日常体验去揭示生活的真正动力，神异的光彩，以及永恒的光辉，恰如造诣高深的冥思者早已指出的，无异于人想抓住自己的影子一样艰难。人们只有在已经获知真理的教主的指导下，把正规的精神修炼作为阶梯，才有可能获得超意识的觉悟。

如若用描绘性的陈述确切回答"何为事物真谛？"的问题，势必会令人混淆或迷失精神修炼与获得彻悟的关键所在。在形成冥思过程的起点时，固然包括论述何为精神生活之基础的形而上学，但在这一过程的终点，人们必须要认识到这些论述只不过是相对真确的。比如在早期佛教、耆那教②、瑜伽③，或吠檀多不二论④中，都可以见到这类(不同的)理论概括。这些理论概

① 引自《奥义书》，拉达克里希南的英译本，1953年版，第630—632页。

② 印度的一种宗教（现有教徒约300万人）。公元前6世纪由筏驮摩那创造，反对婆罗门教的烦琐宗教仪式和抽象思维。耆那教允许各个种族的男女入教，否定吠陀的权威，但保持了灵魂轮回、因果报应等学说。倡导苦行，首要信条是切忌杀生。——译者注

③ 印度宗教中一种旨在调节人的心理状态和生理状态，以达到"超脱"的学说和方法。其基本哲学思想是：人的心理、生理状态同宇宙(天体)相应。——译者注

④ 印度宗教哲学学说，由商羯罗(8—9世纪)提出，主张主要的精神始基(梵—自我)不可分割，认为这一精神始基是唯一的真实，而经验的世界则是虚幻。——译者注

括可以当作哲学体系来学习和分析，但在造诣高深的圣人看来，这些东西虽然可以当作入门的向导，然而人们一旦越过这道门槛，就应将其摒弃。

三、意在根本转变：借助精神修炼获得自由

既然世俗的体验不可避免地会给人们带来痛苦、挫折、罪恶、以及无意义，那么追求解脱之真理的人（如执著这种根本转变进程的人们所说），就绝不去学习与恪守世俗人所体验到的各种习俗。人们在探索与寻求中一定要超越自我的期望和企求，从而在自身中认识到自我，摆脱由于执著各种幻觉而带来的束缚。解脱的手段是精神修炼，其宗旨在于破除人们以自我为中心而执著的各种幻觉。从根本上说，这种过程不是获取更高的知识，也不是要领悟“神圣”或永生的奋斗；而是一种精神的修炼，人们借以放弃荒谬的价值取向。一旦神秘主义者获得了彻悟、福乐与启示，他或她甚至连修炼本身也放弃掉。

1. 印度的瑜伽

古典的印度瑜伽，在日常生活的诸幻觉之外，为人们提供了一种极为明确的生活道路。这种特殊的活动包括一些外在的解除焦虑的方法：约束（戒规），行善，瑜伽术，吐纳术，保持逍遥（于身外之物）的态度。除此之外，还有三种内在的、获得完全平和的辅助手段，这就是保持思想稳定，冥思与专心致志（等持）。

93

对身外之物保持超脱，这是一种外在的方法。它会使某些人感到这太离奇、太特殊了，他们认为自己之所以认识事物，乃是因为他们有感觉、有意识。然而按照传授精神修炼的大师们的

说法，获得知识的世俗源泉颇有局限，它们与精神修炼所获得的彻悟相比，是扭曲的和虚幻的。所以人们只有破除信赖感觉的世俗，才能学会如何驾驭它们。

获得完全平和的内在辅助手段有三种，其中首要的是保持思想稳定。如果思想不稳定，冥思与专心致志都无从谈起。在瑜伽功尚未炉火纯青之前，纯意识中也还会混杂以人们在精神上或情感上所执著的事物，观念与情感。瑜伽经典《波但阇利》（约公元前2世纪）认为，处于转变中的意识状态有五种，它们会由于自我蒙蔽（但一般人却公认此为认识的源泉）而同无变化的纯意识混淆起来，这就是感知、推理、权威论断、谬论、想象、睡梦、记忆。这些精神状态虽有助于人们在日常体验中获取信息，但无论其中哪一个都不能表现那种纯净的、无变化的意识。实际上，这些思维习惯还造成不少精神方面的问题。印度的神秘主义者S.奥罗宾多曾以下述方式作为一种方法，使人们借以避免把纯意识与变化中的意识混淆起来，他强调以此方法所保持的思想稳定十分重要：

当人们把自己封闭在自己的和肤浅的个人意识里时，他们只是借助自己外在的思维与感官，借助解释自己与世界的关系而认识世界的。然而借助瑜伽，却可以使人茅塞顿开，从而变得与世界合一：他会直接意识到一种普遍的存在，万物归一的力量、思维、生活以及问题；并且把自己的生活自觉地与这些方面联在一起。如此可以说他具备了某种普遍的意识。①

94

① S.奥罗宾多《整合瑜伽实践指南》，1965年英文版，第26页。

2. “非执著”的修炼

执著精神修炼的人们注重把感官方面的抑制与约束，作为促使人们摆脱社会习俗与个人欲望束缚的途径。尽管在这种根本转变的进程中，约束感官并非具有根本的或核心的作用，但它在精神修炼的初始阶段，却极为重要。人们的一言一行不是造福于人就是伤害于人，所以追寻者只有在道德上净化，才能获得真正的彻悟。

由于修炼而得的道德具有净化的作用和力量，所以不寻常的和严格的身心修炼，往往可以斩断人们对旧有习俗的执著。这些修炼使个人在精神上从那些似乎无害的东西中解脱出来，这些东西在实际生活中根深蒂固，而其所执著的不过是些世俗的幸福罢了。我们从早期印度佛教文献中摘引如下论述，它描绘了一位僧侣的修行：

> 当他双眼看到一个可见物时，他没有为之命名，也不去把握它的细节，而是节制和约束自己不要萌生任何导致邪恶或不洁状态的念头，因为如不节制，欲望与悔恨就会侵袭而来。因此，他要捍卫自己的见识，抑制自己的双目。
>
> 当他的耳朵听到声音，或他的鼻子闻到气味，或他的舌头尝到滋味，或他的躯体接触到可接触的物体，或他的思维感受到某种精神活动时，他都不为之命名，亦不去把握它的细节。而是节制和约束自己不要萌生任何导致邪恶或不洁状态的念头，因为如不节制，欲望与悔恨就会侵袭而来。因此，他要捍卫自己的观念，抑制自己的思维。
>
> 当他把这种高尚的，自觉的自我抑制作为修行之路时，

他就在内心深处体验到一种洁白无瑕的幸福。正因如此，他（僧侣）要紧紧守住自己的感觉大门。①

某些修炼者要忍受严峻的身体处罚，其中有些人是终生斋戒的。而这种企求在极严酷的肉体净化中得到心灵的净化，较典型的是耆那教。耆那教是公元前6 世纪诞生于印度的一种宗教。它的创始人大雄②，以自己的严格苦修开创了耆那教的历史传统，有一段记述这样描绘了他经历的磨炼：

四个多月来，无数种生物爬满他的周身，使他痛苦难忍。

一年零一个月他没有脱下他的长袍。而后来这位贵人又脱下长袍，赤身裸体，他摒弃世俗，成为毫无牵挂的智者。

尔后，他进入冥思境界，他双眼凝视距他一人之远的一块方地。许多人聚集在他周围，看着他感到无比震惊；他们摇撼他并向他呼喊。

他知道（并弃绝）女人也混杂在人群之中，但他要反省而找到一条自己的路；再绝不能去过那种世俗的生活。

他认识到自己要离弃所有的俗人（无论他或她是谁）。他不断地探寻，却不给出解答；他踏上了（丝毫也不违背）正确的道路。③

① 引自贝叶尔编辑的《佛教的体验》，第83页。

② 即筏驮摩那，耆那教的创始人，相传为公元前6—前5世纪人，42岁成道，传教30余年。——译者注

③ 引自《东方圣书集》，第22卷，1884年英文版，第一单元，第79—30页。

尽管有许多世俗人都遵循道德规范，而且也象大雄那样约束自己，然而这些努力都不是这种根本转变进程的核心动因，而只是一些附属品。因为借助精神修炼获得自由的目的，不在于同社会的道德观念相一致，也不在于从自然引发出生物的、或社会的生活模式（如生活在同宇宙法则的和谐之中那种转变进程）；而是正相反，其目的在于显现终极的真理，它可以通过对最深蕴的自我的认识与精神修炼来获得。

3．"非执著"与"更上一层楼"

运用修炼以促进人们内省，尔后又从根本上消解这种修炼的必要性。要理解这种观念，有必要做如下分析和阐述。

假若一位妇女将要逍遥自在地在星际间漫游，那么我们首先要把她送上宇宙飞船，第一级火箭体躯庞大且十分复杂，而当它工作完毕就自动脱落下来。然后是第二级火箭点火，随后亦脱落而去。最后只剩下飞船载着这位女士飞行。到了预定时刻，她会离开飞船，脱去宇航服，彻底摆脱她赖以进入空间的一切手段，而自由自在地在星际漫游。在这种最终的分析中，重力、压力、阻力，以及所谓的各种需要等因素或条件，全都成了幻觉。对于借助精神修炼以获得超越的探寻者来说，修行就象火箭与飞船：它们将把探寻者带到他或她想要去的地方，然而一旦达到那种境界，它们就成为不必要的了。

在伊斯兰教的苏菲派里，在基督教的神秘主义里，在印度的瑜伽里，或在佛教的禅定中，"更上一层楼"的阶梯，总是以某种新的意识为先导。这种新意识来自不断的净化（步步加深），并以一种新的角度在现实中获得再生。在修行的初始阶段，修炼的程序是特别严格和明确规定的。然而一个人的造诣越高深，

95

他或她就越不那么执著于惩戒性的方法（亦即超脱于患得患失）。这种彻底解脱的要求听起来可能令人奇怪，但人们或许能够在这种无思想，无观念或无作为的境界中把握到真理的本质。一个人只有连认识（任何）事物的方法（途径）都放弃掉，才有可能体验到终极真理。戒规森严的修炼过程，充其量只能看作扭转人们表面需要和欲念的途径。但是它也能变成一种虚幻的束缚人们的枷锁，所以必须放弃。不如此，人们就不能自由地实现自己终极本质的各种可能性。

在绝大多数情况下，精神上的彻悟是要拾阶而上的。比如在印度的吠檀多不二论（产生于公元8世纪）中，就主张修炼有助于人们摆脱幻觉（即认为世界包括彼此分开的、相互独立的物体与精神实体）。它认为实际上根本没有自然与本质的区别。然而，一个人要获得真正的自由（解脱），就必须认识到破除幻觉的行为（它要求人们遵循一套严格限定的程序）本身，也是一种幻觉（实际上，个人始终是自由的，只因归之为幻觉，人们才会感到他或她是受限制的。修炼的目的，尤其是作为净化之手段，就在于引导人们形成这种认识，而修炼本身则不是目的。

这种使修炼者获得彻底解脱（他或她可以永远自由自在）的观点，在那些认为观念与感觉能够使人把握身外世界的人们看来，或许是难以理解的。解释这个过程从来就不是一件容易的事，即便是很有修行的大师有时也难以做到这一点。精神修炼是超验的，因而无法描述它。这种困难使得二千多年前的大乘佛教也只能说，获得最高智慧的修行只是达到菩萨界的道路之一。它是一种说教，其中无物可以执著，无点可以“站立”；它也是一种修炼，可使人们认识到涅槃与变动不居的现象界之间是无差别的。在非执著的修炼中是什么东西也不执著的。在号称《大智大慧八千言》的文册中，作者援引了佛陀十大弟子之一须菩提

的一段论述：

虽然如此，一个菩萨还是要保持与修炼自己。他要“象佛陀那样哪里也不站，但却不是不站立，既不是避开什么，也不是不避开什么，如此将保持自己”。如此他就能象“佛陀那样保持自己，修炼自己”。如此他才能修炼自己，“象佛陀那样保持自己，立身于无所立身之处”。如此这般，一位菩萨就保持并修炼了自己。当他如此修炼之后，他就使自己合乎最高的智慧，并使之永留心中不息不离。①

96

佛教禅宗所极力强调的，也正是这样一种主张，即尽力达到不仅放弃一切，而且放弃精神修炼的方法及其表面目的的境界，这一点集中表现在各种“公案”里。公案是禅师们提出来的谜，它有助于弟子解脱世俗的观念，形成直接的和自发的彻悟。其中最著名的谜语是“孤掌发出的声音是什么？”在佛教传统里，某些最著名的公案是以诗文的形式表现出来的，如：

五祖曰：当你路遇君子之时，既不能用言语称赞他，也不能用沉默称赞他，你说应怎样称赞他？

谒曰：若你是在深深地与明显地向他致敬，那么没有任何东西能阻碍你的幸福。假如你不能如此，那你最好还是观察一下万事万物。

在路遇君子之际，若不能以言语美之，亦不能以沉默致敬，那就打他的下腭撕他的脸，他就会明白你的意

① 《大智大慧八千言》，1973年英文版，第98页。

思。①

在中国的道教徒中，也有一种明确的要求。它要求人们放弃执著，变得放松，并且认识到终极实体不是强求而得的。在古代的道教经典《道德经》里，有许多论述阐明了平息人的焦虑、奋争、功利追求的重要性，人们如果想体现那包容一切的"道"的无我性质（绝对的空），就必须这样做：

致虚极。守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静。是谓复命。复命曰常。知常曰明。不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。没身不殆。②

在道教的修炼过程中，冥思使人成长变化，即使人们由人为的世俗思维习惯与行为习惯，转变为放松状态的"自在"。成长变化和理解绝不意指人们要理智地把握自身的力量，也不是要按照某些既定的法则生活，而是要使自己处于开放状态中，自发地生活。其宗旨或说其关键是"无为"。智者或圣贤就是这种"无为"之人，他从不干预"道"的自然流变。

四、个人的表现方式：合一、启发、自由

这种宗教生活相似于强调个人体验神圣存在的宗教生活，

① 引自贝叶尔编辑的《佛教的体验》，第268页。此说可参见《禅宗无门关》：五祖曰："路逢达道人，不将语默对。且道：将甚么对？"无门曰："若向者里对得亲切，不妨庆快。其或未然，也须一切处着眼！"颂曰："路逢达道人，不将语默对。拦腮劈面拳，直下会便会"。英译本与此说有出入。——译者注

② 《创造与道教》，1963年英文版，第126—127页。

它也十分注重参与者的内心转变。然而，精神修炼又在下述方面有独特的结构：(1) 人类境遇中的问题是一种可纠正的无知；而不是人类固有的软弱与罪恶。(2) 终极实体早已贯穿于一切事物之中，只待人们去认识；而不是被看作彼岸的神圣力量，他在解救堕落的人类。(3)转变途径是精神修炼，它旨在破除人们对世俗事物、观念与体验的执著；而不是某种不可战胜的体验，它发挥其改造世界的力量。

由于人们得到启发的时刻有时是戏剧性的（如某些冥思者体验到一道强光，或者有一种个性的失落感），从而使好奇的探寻者对此时刻极感兴趣，尤其是宗教神秘主义格外珍视这种体验。然而对于冥思者来说，彻悟之际超验感受的宗教意义，并不在于体验的形式，而在于身心的放松或解脱，并由此进入新的境界。在这种境界里，无论精神的，心理的，还是理智的，物理的，所有这些力量都不再执著具体的事物。

这种作用无法用常规语言表达出来。事实上，若把这种超验的意识说成“某物”，就会同那种称之为“空”或“寂灭”的终极实体矛盾起来。然而，展示内心的转变又是这种修炼的目的之所在，因而人们往往以比喻和象征来实现这个目的。他们在描绘内心感受时不仅用和平、安宁、欢乐、狂喜之类的词汇，而且还会用否定的术语，如不再痛苦，不再焦虑，不再奋争等。人们在描述自己体认到无条件的超越意识时有三个词是常用的，它们是合一，启发，自由。下面就对它们逐一做些简要的说明。

1. 合　一

“合一”或“重新合一”，特别贴切地描述了破除幻觉的体验，由此人们克服了由于自己与生活源泉分离而产生的精神空虚。

这是一种比喻的说法，其精神实质在于重返原初的一致性，这种一致性可以在万事万物的唯一源泉中找到。比如，基督教的神秘主义者艾克哈特（约1260—1327）曾把上帝的存在说成万事万物的一部分。他甚至提出圣父在每个人的灵魂里生了圣子。因而圣父的本质也降生在人的灵魂里，永远地把双方统一起来。与此相似，印度吠檀多不二论的大师商羯罗① 也曾主张，万事万物本质上都是婆罗门（纯粹的存在一意识一福乐）。在他看来，最有意义的真理就是“我”与婆罗门是统一的。

无论艾克哈特还是商羯罗，都主张万事万物的源泉只有一个，而且人们只有与此终极源泉重新合一，才能找到自我的最终实现。然而他们的观点又有重大的分歧。商羯罗认为人们在此生此世就可实现这种合一，艾克哈特却主张人类永远不能摆脱自己作为生物的局限性。艾克哈特认为，人在灵魂与上帝重新合一过程里有一条“尾巴”，这不仅使人类认识到自己固有的“生物性”，而且也决定了人不可能完全进入“神圣的虚无”。

除了基督教与印度宗教的这种不同之外，在有神论的神秘主义和非人格化的神秘主义之间，也有一种共通的区别。有神论的神秘主义强调神具有绝对不同于人的品性，在神面前，教徒必须俯首帖耳，放弃自我。而最重要的宗教行为就是尽可能地回报神的爱与赐福。但在非人格化的神秘主义中，终极实体超越于任何神圣人性的形象而存在。按照印度教吠檀多不二论和佛教禅宗的观点，恪守人格神之形象的人，势必会误解终极实体的真谛。只有彻悟才能驱散这种无知。其手段在于展现原初的统一，在这种境界中，神性与人性之间没有根本的区别。

93

① 中世纪印度宗教哲学家（约788—820），印度教的改革者。他将以前所有的正统观念体系综合起来，发展了吠檀多不二论。——译者注

2. 启 发

启发或觉悟，是用来描述神秘体验性质的另一个基本意象。觉悟能使迷盲的人获得解救，它使人们不再把自己和世界看作真实的。形象或偶像对于无知的人与迷盲的人是特别有用的，但这却是一种根本的精神疾病。佛陀的名字意为“觉者”。当一个人彻悟之际，刹那间茅塞顿开，如梦方醒。然而，得道的人不仅会看到真理之光，而且本身亦为真理之光。他为阐示这真理之光所作的一切，本身就阐示了真理。据说启发或觉悟有如太阳，它总是走向新的生活；每当朝阳喷薄而出之际，都展现了一个新的世界。

由启发而获得觉悟的过程，可以用不同的方式描述。形象所要揭示的是隐藏其中的实体，在这种形象里，实体是蕴含于日常存在当中的。只有妨害人们形成新认识的障碍被拆除了，启发或觉悟才应运而生。与这种意象相关的是所谓“觉悟的第三只眼”（慧眼）的观念。这慧眼位于两眉之间，它以肉眼不能比拟的眼力明察秋毫。

无论是排除障碍而获得真知卓见，还是用“第三只眼”见识到终极的影象，启发都会释放出一种能量，它使个人发生根本的转变。

3. 自 由

自由作为一种基本的宗教意象，人们借此可以表达自己在精神上获得彻悟而认识到的一种新的实体。特别是当人们认识到人类精神生活困境的根本症结在于束缚时，这一意象就更显

得重要。无论在印度的瑜伽中还是在佛教的冥思中，精神上的彻悟都是一种“解放”的力量，它使人们摆脱对自我的执著。日常生活中体验到的“我”(主格的或宾格的)，是按照特定的思维模式与情感模式铸造出来的，并由此滋生恐惧、贪婪和焦虑。然而精神上的彻悟却使人认清这些因素所铸就的思维与情感的禁锢。这种新的认识一旦形成，就会反过来使人们获得一种力量，进而从自身的束缚中解脱出来。 99

所谓自由，是指人们有能力运用自己的创造性潜能。而这些潜能则蕴于爱、正义、理解之中。人们往往难以发挥自己的潜能，因为他们受制于自己的焦虑；而他们之所以会受制于自己的焦虑，又是因为他们被特定的目的、价值和自我形象束缚住了。一旦进入无条件自由的境界，人们就有了信仰(以及怀疑)的能力。人类既有自由地制造错误的能力，也有能力自发地正确行动。人们在开放的状态中自发地生活，同时又不是强制地与万事万物相互联系，这种境界，就是无条件的自由。

五、社会的表现方式：任其自然的生活艺术

每当人们彻悟之际，他们作为一个宗教信徒对存在之意义的看法，就会有所变化。然而此后的生活道路，仍然有赖于人们或者在某种完全超验的模式里，或者在世俗的日常事务中，找到那唯一真实的东西。在印度和基督教的、虔诚的神秘主义中，有些表现形式是把苦行修炼与极乐幸福的幻觉当作最高的成就。在这种情形里，世俗的生活被看作急需摆脱的重负。而在古典的印度瑜伽和耆那教这类宗教传统里，人们内心深处的永恒自我(原人或命)，则被看作受各种世俗事务束缚的，因此最高的目的就是让永恒的自我从这种羁绊中解脱出来。在此情境中，重返

“正规的”体验就是一种倒退。

与这种隐居的取向相反，某些神秘主义者认为，隐居的生活会使人在相应的程度上陷入另一种束缚。比如在中国道教的参悟学派里，在大乘佛教的某些教派里（如西藏的藏传密宗与日本的禅宗），其目的和宗旨都在于造就一种新的生活方式。圣人和智者都主张精神修炼会引导人们日益成熟。一旦获得超越的意识，并由此获得精神上的成熟，人们就能够认识到真理的本质，并且以此为出发点，探索自发地表现自己的真谛。当人们把这种对自我的新认识运用到日常体验中时，人们就会获得新的感受，并且会改进自己同周围世界的关系。如此生活就变成了一门艺术而不是一项任务。每当精神大师们在日常生活中展示真理之际，他或她本人也就变成了一种真理。

正如以禅宗大师慧能[1]和印度瑜伽大师S.奥罗宾多（本世纪人物）为代表的宗教模式所表明的，神秘的彻悟会使人更充实、更自发地参与生活。在他们看来，一个人的个性与世俗的体验，并非人身上坏的东西，在特定的具体场合里，它们也可以用作表现真理的手段。事实上，实体所要求的现实生活，只能象其他事物一样现实，因而不可能是完全充实的和尽善尽美的。当人们消除了自己设置的心理障碍与思想障碍之后，“神圣”的功能或“体”就会自发地从自身中引发出自己的活力。人们一旦摆脱了束缚而生活于世，就能够自由地享受所有方面的世俗体验。精神完美的人必须认识到，习俗，时尚，生活模式都有不真实的一面，只有无知和迷茫的人才沉溺其中寻求意义。但与此同时，精神完美的人又可以运用这些世俗观念与俗人交往，不过他们深知这些观念的相对性质，从而不受其束缚。自由的境界，意味着

① 唐代僧人（638—713），禅宗南宗的创始人，主要著述见之于《坛经》。——译者注

揭示事物的真谛。

因此，精神上成熟的人依然用日常语言讲话，同常人一样吃饭睡觉，但是他们的生活已成为一种自觉的艺术。完美的境界不是沉溺于享乐的体验与深厚的感受之中，而是人们达此境界之后不再受世俗约束的欺骗；不仅如此，他们还把这些方面当作充实存在的一部分。世俗的各种绝对信条，只能驾驭尚未觉悟之人的体验，并使之把世界划分为彼此对立的事物（如你和我，正确与错误等），但对于精神上业已成熟的人们来说，它们全都失去其强制性，不再能够封闭人们生活与行动的诸多可能性。信仰是同一过程的不同方面，对于充分认识到自己的生活是那个变化的、动态进程的组成部分的人们来说，必然是相得益彰。世界并非一个仅供观察的事物；只要人们积极地参与生活，自发地创造每一时刻，并深掘自己天地中的意蕴，那么世界也会变成一种催人转变的力量。

某些读者或许想询问一下精神修炼这种宗教生活在社会中起作用的范围或程度。一般的看法是，这种宗教生活只适于少数有此志向的人。绝大多数人都身陷红尘，他们的生活到处是竞争，受外力控制，误解，错误的判断（或许很坦诚），这些人难以用冥思与觉悟来挽救。然而执著精神修炼的人们却主张，只有在灵魂深处发生根本的转变（即从执著到自由，由二元思维到合一境界，从自我欺骗到自持地在各种生活中享受人生），才能真正地解除世俗世界的普遍灾难，诸如饥荒、战争、恐惧等。斯里兰卡著名的佛教大师N．锡拉就持此观点，他指出：

要挽救我们这个病患多端和真的发狂的世界，就需要振兴那种包含永恒智慧的，并且绝不会把人引入歧途的古老说教，即“佛陀—达摩”，这是“觉者”的说教，它有治世的

药方和力量。振兴这种学说(它有极大的热情与同情，却无半点强迫)，要求人们时刻准备伸出双手握住“觉者”的救援之手，他总是通过他那永恒的说教把手伸向受苦受难的人类。……

世上各个民族似乎都在盲目地认为，自己的力量储备是永远不会耗竭的。然而万物皆有生有灭，即变化永不息止，这是宇宙的法则，它驳斥了那种无根无据的信仰。而这种法则是佛陀曾竭力阐明和宏扬的。无论是历史，还是现实的日常体验，都表明了这种法则的作用。这种法则为物质的再生与精神上的脱胎换骨，提供了外在的机遇；但是，它还是一种生机勃勃的动力，是一种内在发展的进程(新变化的胚胎)。这个法则对一切皆无例外，无论对哪个人还是哪个民族都是如此。……

佛的说教倡行于世，它是帮助人们解除现实苦恼与困境的有效方法，也是从根本上治愈无所不在之病患的一剂良药。①

101 在锡拉看来，只有真正的、有思想的、纯净的意识，才有充分而足够的力量战胜自我蒙蔽与苦难，从而进入真与善的境界。同时，这也就是对一系列病患的必要的与根本的治疗。

六、综　　述

执著借助精神修炼以获得自由的人们，把下述5点视为关键：

① 《佛教冥思的核心》，1962年英文版，第19—20页。

(1) 最简单也是最根本的问题，是人们自己设置的。只要人们在精神上的迷盲，还没有达到对终极实体蒙昧不觉的地步，就是可以解除的。

(2) 人们完全可以在自身中找到终极实体(诸如道、佛性、婆罗门等)。

(3) 修炼对于绝大多数人来说虽然极其困苦，但它可以使人们解除造成苦难和幻觉的习俗与压力。

(4) 尽管不同的宗教传统在精神修炼中运用的方法不同，其所描述的意识的超验状态也不相同，但投身于这种转变过程的人们在目的上是一致的，这就是摆脱对物质条件与社会条件的执著。

(5)这种对自我设置的各种束缚的摆脱，把每日生活中的各种短期行为变成生活的艺术。而个人生活态度的这种转变，又为战胜或克服社会的根本病苦提供了基础。

第 二 编

104

人类表现宗教意义的思想方式与行为方式

在第一编里，我们讨论了宗教生活的四种传统模式或观念类型。这些模式描述了教徒们在不同的宗教传统里所体验到的根本转变的进程。教徒所信奉的宗教虽然不同，但他们全都认定自己可以在某种超验的力量中（神、神圣王国、纯意识、宇宙法则等）发现终极的实体。在第二编里，我们转而考察非传统的根本转变进程，它们往往被人们称作人本主义的宗教。我们在这一编里的讨论重点，依然是在人的精神生活中起转变作用的体验或经验，这些体验常被称作最深沉、最富于理解的、以及最有把握性的，但它们与第一编所探讨的人类体验有所不同，因为它们只是来自人们的俗世生活的能力，以及在俗世生活中所形成的意识活动。

我们在第二编的各个章节里，提出了这样一种观点，即大多数人需要在此生此世找到人生的意义与自我的实现（或完善）。生活既不是受制于对永生的期求，也不是受控于某种一成不变的道德法则。终极实体不是那种由少数卓越的导师、领袖、先知与权威等所领悟的那种超验的、超时空的，并经常是隐秘的终极实体。对执著非传统宗教之根本转变的人们来说，终极实体就是人们在现实生活中所发现的意义。

执著这种人本主义宗教的人士认为，当今的人类绝非尽善尽美，或说相当成熟了，但却有意义重大的潜能。他们认为人类必须抛弃来世或涅槃之类的幼稚幻想。比如道德哲学家K.尼尔

森①就曾指出：

> 人们要想摆脱不可能实现的企求，必须清醒地认识到根本就没有什么“伟大人物”或（对此而言）“小东西”可以给人们以永久的幸福；几乎所有称作永恒的与绝对唯一的事物都会招致人们的厌恶，萨特曾大声疾呼要我们认识到这一点。但是，假如我们自己不是太软弱，假若我们的处境不是太糟糕，我们就能够在纯粹世俗的生活中，找到人类幸福的终极源泉。②

这种根本转变的主张是世俗的，其意义在于它不借助这种永恒的与超验的终极实体，也能找到真正的欢乐、意义、爱与远见卓识。所谓“终极的”、“富于理解和把握的”、以及“人类幸福的终极源泉”，全都是变动不居的、随时光流逝的、有限的日常生活中就可以发现的。

尽管某些信奉传统宗教的人赞同传统的宗教感情，可以借助日常的和世俗的世界（生活）较有益助地表现出来，但他们依然坚持那终极的实体或最深刻的价值，是永恒的或“被赋予的”。然而在现代世界，有许多人象尼尔森一样主张，在人文领域里发展起来的技术与物品，严格说来是可以把人们引入最有意义的、自我发现的进程，也能创造出最深刻的价值。由此而论，人们可以对自己说：也许有些人只运用有限的与世俗的人类才能，就可

106

① 法国作家、哲学家、政论家，法国存在主义的领袖(1905—1980)。参加过抵抗运动。主要著作有《存在与虚无》、《辩证理性批判》、《自由之路》和《魔鬼与上帝》等。——译者注

② K.尼尔森《没有宗教的道德》，载于《当代社会的道德问题》，1969年版，第21页。

获得人类幸福的终极源泉，但实际上，这些才能不过是那个超验的与无条件的实体(上帝，宇宙法则)的微缩反映罢了。所以有人说，如果人本主义者愿意运用（一种或多种)传统的实现根本转变的手段，如个人对神圣存在或神圣启示的体验与领悟，那他们也会体验到超验的实体！这种说法，恰恰把我们的第二编在探讨方向上的转变突出地表现出来了，即从那种要求有独特源泉，并以独特手段才能在生活中变为实际的终极实体，转变为有意义地运用人类日常生活(如推理，为社会正义尽力，认识自我，从事公益事业等)，并由此造就出某种终极的价值。

在我们就终极实体的真谛做出个人判断之前，我们有必要理解一下人本主义者的各种主张；我们已对不大熟悉的、有点盘根错节的传统宗教的主张，作过这样的分析。在研究传统的宗教形态与非传统的宗教形态中推动人们根本转变的动因的过程里，有二个突出的问题：(1)宗教的传统存在方式(第一编)并没有被其信奉者体验为人类才能的某种扩展；(2)在人本主义的宗教里(第二编)，信奉者体验不到来自传统宗教的信条与仪礼的那些既定观点与途径。然而无论传统的宗教还是人本主义的宗教，都是独具特色的研究课题，它们都客观存在于人类宗教生活之中，并且可以相互比较。我们之所以在本书中要概括这二大方面，是因为这二方面的信奉者都宣称自己与某种独特的(终极的)价值或某种事物的本质建立了关联。

第二编着重探讨五种世俗(人本)的进程，人们借助它们可以实现根本的转变。它们是：(1)完善人际关系，(2)社会责任心，(3)理性活动，(4)艺术创造，(5)对自然科学的执著。人类的意识形态无论是处于传统宗教之内，还是处于传统宗教之外，都可以发挥宗教的作用，而我们也就从内外二个方面考察宗教的表现形式。本书第六章至第十章的结构不同于第二章至第五

章。第一编的每一章都划分为根本转变进程的五点要素，而第二编则有所不同，它不是按五点要素来结构的，而是在每章的结尾处以五点要素来概括。

在每一章的第一部分里，我们考察这些模式在宗教传统里是如何作用的。一般说来，它们只是那种超越于它们的终极实体的表现形式。由此来看，音乐、视觉艺术、思维、以及社会制度，都只是些形式，终极的和超越的实体通过它们融入个人的生活，或在日常存在中显示出来。咏唱一首赞美诗，研究某种神学主张，在日常生活中尽力贯彻"法"，等等，全都可以在宗教传统内展示美、理性、以及社会规范。而在每章的后半部分里，我们 107 可以看到社会变革，理性反思，人际关系，艺术，以及对物质世界的态度，如何在传统的宗教体制之外作为根本转变的手段而起着宗教的作用。人类借助这些进程不仅使自己的生活有序化，从而找到欢乐，而且还理解了自己。在此，我们再一次运用第一编里所运用过的五点过程要素，以便说明这些模式如何作为生命之最高圆满实现的手段。

要想理解艺术、理性、或人际关系为何能够造化出宗教的充实或完善，我们首先必须认识到，现实的某些层面只有通过人类意识的这些模式或其他模式，才能得以理解。当人们意识到自己的审美能力，自己的推理能力等时，人们会意识到自己有一种"成为"真正的人的最真实的能力。人们会说，"成为人"与仅仅"生存"是不大相同的。要成为人，意味着要作出判断，选择重要的生活品质，此外还有依据个人体验，他人经验，以及对过去与未来的思考所建构起来的意义。

按照人本主义者的观点来看，人们应当尽可能充分地在此生此世发挥自己的才能，根本不用到彼岸或来世去寻找有关人生问题的最终的或绝对的解答。人类通过作出选择，克服失误，

吸取教训而不断前进，定能学会消除痛苦、不义、焦虑、厌烦、甚至死亡。人类生活不是静止不变的东西，人的品质也不是在所有的时代都受某种看不见的，或永恒的标准制约而一成不变的。真正的精神生活，理应包括人类发展的各种途径在内（但传统的宗教信徒把它们称作世俗的发展）。J.赫克斯利是卓有名望的人本主义宗教的信奉者，他想动员全人类都加入他称作“超人”的行列：

> 新的世界观借助过去几百年间积累起来的新知识应运而生。这些新知识既有心理学、生物学等方面的，也有考古学、历史学等方面的。它注定了人的职责与命运：在尽可能充分地认识世界固有的潜力这项工作中，人成为世界上其他所有生物的代表。……无论人是否愿意，无论人是否意识到自己的所作所为，他都成为决定这个世界今后进化方向的核心。这就是人不可抗拒的命运。人越及时地认识到这一点，并开始确信这一点，人就越能够更好地完成这个使命。①

人本主义者认为，摆脱绝对观念或永恒价值，不一定会使人们放弃自己的永久职责，也不一定没有更美好的未来，或无法作出何为有意义的何为无意义的判断。它只是把人们关注的焦点从超验的生活中转变到有限的世俗生活中来。

在下述各章里，我们将分别讨论政治、理性思维、人际关系、美感、自然科学这些将存在有序化的方式。它们每一个都能变成增进生活的不同手段。这些意识形态曾经综合在传统社会的 108

① J.赫克斯利《超人主义》，1959年版，第13—4页。还可参见他的《无启示的宗教》，1957年版，第9章。

宗教以及文化观念之中，但在近代社会，它们往往是一些独立的学科，并依据不同的价值、关注点和条件，形成不同的途径与方法。比如艺术与科学，常常被看作把握真理的二种对立的方式。许多人把历史的与科学的探讨，看作建构人类意识与展示终极实体的基本手段，他们认为这些探讨可以改变人们的生活，即从无意义的、拙劣的、沮丧的与不幸的体验中，转变成有意义的、创造性的、激动人心的、勃勃向上的体验。而另一方面，那些借助美的体验寻求终极实体的人们，或许会说科学的价值与历史的价值，并非根本改变人类生活的唯一手段。因此，每一章在最后都会提出这样的概括，即某种意识形态，对某些信奉者来说，能够成为他在最深刻层面上改变自己生活的精神手段。

第六章　完善人际关系的宗教意义

我们为何要探讨人际关系的宗教作用？首先，人们实现根本 109 转变之际，总是立足于某一角度。而人际关系恰恰构成一种向度，它使人类生活与宗教的进程（传统的与其他的）不可避免地关联起来。其次，有些人把在人际关系中形成的自发举动、亲密友爱以及自我实现，看作自己存在的真谛。对他们来说，人际关系已构成他们精神生活的核心。

如果我们认定人际关系决定了每个人行善或作恶的能力，那么人与他人交往的方式就应该成为宗教的关注点。心理学的研究业已证明，人格的发展需要人们从其他人那里获得成长的刺激。从婴儿时代起就断绝了自己与他人交往的儿童，似乎不再可能学会语言和预期的社会行为。我们首先学会的是如何照别人的样子做人。而我们对世界的认识以及自己在世界上的所作所为，绝大多数是受"有名望的其他人"的影响而形成的。他们可能是间接的家庭成员，如姑姨叔舅，堂表兄妹，密友，私人教师或学校里的教师等。然而由于人际关系属于常规琐事，人们很可能对之熟视无睹。如果处于这样的境地，人们就会看不到我们与其他人交往的作用和意义。

尽管人们从自己与他人交往的体验中了解自己并成长、成熟起来，但并非所有的体验都具有令人转变的作用，只有那种动态地、卓有生机地与他人交往而导致的自我改变和自我发现的人际关系，才可视为宗教的交往。很多人在接触的体验中，关怀 110

的温暖中，以及理解的感受中，感到自己的孤独与恐惧得到了缓解。这种深刻的，意义醇厚的，令人感到充实，令人充满爱心的人际关系，不仅给人的生活增添了内容，而且给人以超越的勇气。这种体验，有时甚至可以使人甘愿生活在艰难困苦的其他环境里。

人际关系十分复杂，每一种重要的人际交往都有可能给人类生活提出新的课题，或开拓出意想不到的方向。比如希望（理想）与现实之间的张力可能会造成不幸。一个孤独的人尽管花钱买了一些朋友，但最终还是孑然而逝；一个小姑娘虽为其病卧的父亲喃喃祈祷，但最终她还是失去了父亲；夫妻双方都尽力改造对方，但到头来却是徒劳一场。由此人们又对这种失望形成一种普遍的反作用，其中有怀疑、失信，排除将来交往的可能性，甚至演化出精神病或心理疾病。

然而从另一方面看，人类对人际关系所抱有的理想与现实人际关系之间的差异，以及人们对此差异的认识，也会产生某种积极的作用。一种理想可以推动一个人超越现有的境界，并在能力上有所扩展。比如在美国的某些印第安人中间，处于青春期的男孩子们要被送到旷野的山洞里去斋戒与冥想。如果他们当中的某个人受到幻觉的启示，那么部落的长者就会预言说他将会成为一个伟大的首领。由于这种预言，也出于所得到的信任，这个男孩子会获得长辈们的智慧，由此他可以应付紧急的局面，并培养出勇敢、有耐性、以及关怀子民等美德。

说明人际交往作用的另一个例证是海伦的生活。海伦天生又聋又瞎，但在她的老师安妮·苏利文的精心照料与教导下，海伦小姐的成长远远超出她的家人对她的最大希望（过正常人的生活），而成为世界闻名的作家和演说家。尽管海伦本人是苏利文精心栽培的产物，但她本人业已成为一种启示。

在这二个例证中，理想与现实体验之间的张力，是通过转变

到一种新的境界而解决的。作为未来首领的勇气和力量，取代了饥寒交迫之少年的软弱与恐惧。而教师的谆谆教诲和拳拳爱心，则有助于激发充满热情与希望的新的自我认同的成长。这一类转变，既可导源于神圣的源泉，亦可出自纯粹人类的努力。无论处于哪一方面，这种从理想行为（首领的行为）到具体行为（男孩子的勇敢）的转变，往往会消除自己与亲友相隔离或相疏远（从儿童到成年人）的痛苦，缓解人们对抛弃、孤独、以及无依靠或不安全的恐惧，开拓出更有意义的人际关系之路。

我们在本章中首先考察在传统的宗教结构中，人际关系如何作为日常生活里实现根本转变的一种形式而起作用。重点讨论牧师如何与一般教徒相处，如何培养修道士，以及如何进行道德的说教。然后我们论述某些个人的、富有创造性的、相互作用的方式，能够在传统的宗教构架之外，也找到终极的意义：诸如参加PEG小组（在相互交往与恳谈中得到心理治疗），体验日常联系与交往的滋味，坦率地探索自我认识，从而造成一种以关怀、诚恳与爱心为特征的整体化了的生活。

一、传统宗教中的人际关系

对人际关系的关注，构成一切传统宗教组织的特征之一。在 111 各大宗教传统里，这一类说教极为丰富，诸如教徒要爱友邻，要慈爱众生，要救济穷人等。而在精神导师、牧师、神父给予人们的劝诫及生活关怀里，这方面的内容也很多见。这既体现在个人之间的交往中，也体现在于人生重大关头作出奉献与牺牲的象征姿态里。犹太教的受戒仪式，基督教的坚振礼，印度教的入法礼，婚姻，或火葬，全都是人类需要认识、归属与消除疑虑不安的产物。在传统的有神论传教工作中，这种对人际关系的注重

导源于个人最终认识到自己乃是神的孩子或奴仆，而且必须按照他的意愿去行事。而神意所要求于人的，正是关怀每一个生物。在这样的关联里，人际关系就成为手段或途径，它会使人获得超越有限个人的、更高深的理解。

1. 献身的服务与牧者的关怀

在传统宗教里，牧师或主教与一般信众结成一定的关系，在这种关系中，神职人员起到二方面的重要作用：(1)定期为教团履行献身的或献祭的服务，(2)象牧羊人似地以某种方式关怀教徒。在崇拜活动中，祭司或精神领袖（如基督教的牧师或伊斯兰教的伊玛目），用神圣的纽带使教徒们结成更紧密的联系。而教徒们也确实感到彼此的关系更紧密了，因为他们具有共同的体验。这种崇拜献祭既有天主教大弥撒那样的肃穆虔诚，也有那伐鹤印第安人聚集在乡村小屋里举行佩奥特掌[①]祭仪的那种场面。无论在哪一种情形中，都有多重的关联建立起来。祭司或"领路人"作为神的使者（或化身）而起作用。通过他的转换，教徒与超越的力量形成了更紧密的联系。由此这种通过祭司或首领焕发出来的神力，又反过来解脱了教徒们以往的罪孽，并使之离开自我毁灭的方向。对于参加宗教活动的人们来说，牢记下述这一点十分重要：宗教崇拜与宗教祭祀绝非仅仅是一种使人们弃恶从善的社会活动，而祭司也绝非只是某种社会的领袖，因为教徒之间的关系，教徒与领袖之间的关系，全都打上了神圣的烙印。祭司的象征活动与信徒的体验，构成了人们借以实现根本转变的手段（参见第三章），但在共同的崇拜活动中所形成的

① 佩奥特掌产于北美，具有致幻作用，主要被用于某些印第安部族的原始宗教仪式与土著美国基督教派的宗教仪式。——译者注

社会体验，却提供了一种共享人际关系，相互结为一体的基础。

牧羊人似的关怀尽管主要涉及到个人，但也可以看作祭司作为人神媒介之作用的扩展。在天主教神父的“牧者”职责中，就有聆听忏悔者的告解，以终傅仪式安慰即将死去的人等项。这种“牧者”式的关怀也体现在奇佩瓦印第安人中的萨满身上，他为部落中的病人举行治病仪式，其方法是建造一座“抖动的小屋”，以便召唤治病的精灵进入病人的躯体。当精神领袖教导青年人要沿着“主”的路，沿着“道”，沿着佛陀的路获得精神上的自由时，他们也就在关怀青年人。而为囚犯设置专门的牧师，为教养院设置专业牧师，以及开设精神病院等，也都是这种“牧者”式关怀的组成部分。 112

(1) 基督教“牧者关怀”的历史

在基督教的传统中，我们可以看到精神领袖的这种特殊作用。牧者般的关怀在基督教中被冠之以“灵魂的解救”这样一种传统的说法。早期基督教会(公元100年以前)的活动主要是支持民众度过这苦难的世界，而那时的许多基督教教徒都坚信世界末日即将来临。当基督教在康斯坦丁大帝时代(公元325年)成为合法宗教以后，教会开始更多地推动教徒们依照初步形成的基督教文化的规范约束自己的言行。到中世纪开始之际(公元500年前后)，这种牧者般的关怀已经演变成一套规则明确的祭祀体系，其宗旨所在，是要治愈公众生活中的所有精神疾病。

随着西欧社会结构发生变化，这种“牧者关怀”的特征也随之变革。在文艺复兴与宗教改革期间(1500年—1700年)，关于个人价值的观点，首先在艺术与哲学中得到强调，继而又在科学、经济、政治活动中得到发展和支持。这些因素全都对18—19

世纪的“基督教氛围”产生了重大的影响，最终导致社会上普遍承认个人信仰与价值的体系。如今，这种“牧者关怀”在其主流方面与推动医疗、心理治疗、精神治疗等事业的发展结合起来。

(2) 基督教“牧者关怀”的功能

在此历史脉络中，基督教的“牧者关怀”形成四种一般的功能，即治疗、支持、劝导、重新洁净。下面我们就分别论述这四种功能。

精神上与身体上的“治疗”包括诸如为圣地涂油、或为圣体涂油或圣水这类活动，通过触摸宗教遗物(如圣石)得到治疗，躺在具有神力之人的身上，运用驱魔术，或是由祭司操作的集体治疗方法等，也可以得到治疗。

在个人陷于危难境地时，绝大多数人都要运用“支持”，它可给人以安慰和情感上的支持，使人免于崩溃。此外，它还可以使困苦者找到重新获得帮助的源泉(家庭、朋友、同事)。最后，无论发生什么事情，在上帝与教会的心目中，“支持”都巩固和坚定了救赎。

劝导不只是告诫人们赶快离开危难的境地及其前进的方向，而且包括聆听忏悔，给予忠告，鼓励一个人作出抉择。

“重新洁净”则在于使误入歧途的灵魂重新回到教团的怀抱。其主要方法是宽恕错误的言行，从事苦修。

113 总之，这四种功能强调了人际关系对于提高个人的精神境界、以及维护宗教组织的生存，都具有十分重要的意义。

2. 修道士的培养

在世界各大宗教的传统结构里，人际关系的重要性还以另

一种形式表现出来，这就是培养修道士与维系僧团。在亚洲的许多宗教传统里，精神上的导师(古鲁、阿查雅、穆尔希德、罗什)与弟子的关系具有极重要的意义。比如在印度教教徒遵奉的各项义务中，就有象奴仆一样敬侍老师这一条，而且认为这一点至关重要和必须如此。弟子维系老师的生计，为老师作家务并服侍老师，而老师(古鲁)的回报则是传给弟子以深奥的知识，并赋予他精神上的力量。

在西方世界，寺院与僧团并不象东方寺院那样拥有大量的典籍。然而，要象基督那样生活，对于每个修道士来说都是至关重要的。人们不能只从书本上和研究中学会所应了解到的东西。人与人要结成亲密的关联才是最本质的。

3. 道德说教

传统宗教关注人际关系的最为重要的表现形式，在于强调本宗教传统的开创人或极重要的讲道人所倡导的善良，忍耐，同情心等价值。举例来说，犹太教的先知弥迦[①]曾经在痛斥人们执著于外在的宗教礼仪之后，进一步概括了道德行为的重要性，他说：

> 上帝已经指示我们什么是善。他要求我们伸张正义，实行恒久专一的爱，谦卑地服从我们的上帝。[②]

而在孔夫子的《论语》中则有一段著名的对话，它极好地说

---

① 活动于公元前8世纪下半叶的犹太先知，他曾严重警告拜偶像者，欺凌百姓者、以权谋私的先知和祭司，以及不秉公行义的官吏。——译者注

② 《圣经》。

明了人们相互关心的重要性：

> 子贡问曰：有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施于人。[①]

耶稣也告诫人们说："你愿别人怎样待你，你就怎样对待别人"。当他即将被钉死在十字架上时，他说："主啊，饶恕他们吧，他们不知道自己做了什么"。

佛陀[②]也象他们一样，在自己觉悟之后讲道传法40载，为的是众生皆能脱离苦海。许多佛门大师教导弟子们要友善，要富于同情心，当别人获得真知卓见时要体验到一种同情的欢乐。大乘佛教详细阐扬了菩萨[③]的目的和道路。菩萨集最高的智慧与慈悲于己身，他追寻智慧，但不是为个人得救，而是为了普渡众生。菩萨所发出的宏愿就是要使众生得救。无私的菩萨寓身于苦海之中，他要使所有落入地狱而苦不堪言的生物全都得到解救。只有把智慧与怜悯结合在一起，一个得道(觉悟)的人才可以置身于存在的变化之中而又不受存在的束缚。下面这首抒情诗，描绘了菩萨关怀众生，大慈大悲的态度，它引自《于觉行之中》：

114

> 我是治病扶弱之药，
> 我是病弱者的医生与护理，
> 我要把病弱全消。

---

① 《论语·卫灵公》。

② 对佛教创始人悉达多·乔答摩(公元前623年—前544年)的尊称。——译者注

③ 梵文菩提萨埵的略称，是大乘佛教中最理想的修行者，她体现了相互同情和相互帮助能将所有的事物联系在一起的宇宙法则。——译者注

我要用美食甘露之雨，
消除饥渴的煎熬。
在饥荒与灾难中，
我如人们的水与食。
我可以满足人们的一切需要，
我是一座取之不竭的宝库。①

传统宗教这些关怀众生，关心他人的例证表明，重要的或说有价值的人际关系，来源于某种更为根本的实体（如上帝，道，佛性）。自我与他人的关联产生深远的意义，因为它是超验实体或上帝意志的某种表现。在传统宗教里，人际关系是其他根本转变之进程的表现形式或衍生现象，它们被看作某种更根本的变化源泉（超越人的有限境界）的表现手段。

二、完善人际关系是实现根本转变的一种途径

尽管世界各大宗教都倡导诚实，关心他人与相互友爱，但许多人根本不信奉任何传统宗教。这些人士认为，人际关系的这些表现形式或其他的表现形式，不仅构成美好生活的组成部分，而且构成其核心。这些把人际关系看作关键之所在的人们说，在人际关系中能够增进人们相互关心和诚恳待人的因素，虽然有时的确来自传统宗教的信仰与礼仪（比如在教堂里由牧师或主教主持婚礼），但若不依赖传统宗教的信仰体系，或得不到宗教团体的认可，也可以形成这些因素。持此观点的人们还指出，象

① 引自S.拜尔编辑的《佛的经历》，第40—41页。

心理治疗、陶冶情感、以及交心会等以心理学为基础的方法，能够比传统宗教的方式更为有效地、也更为直接地把人们提高到爱与关心别人的境界。

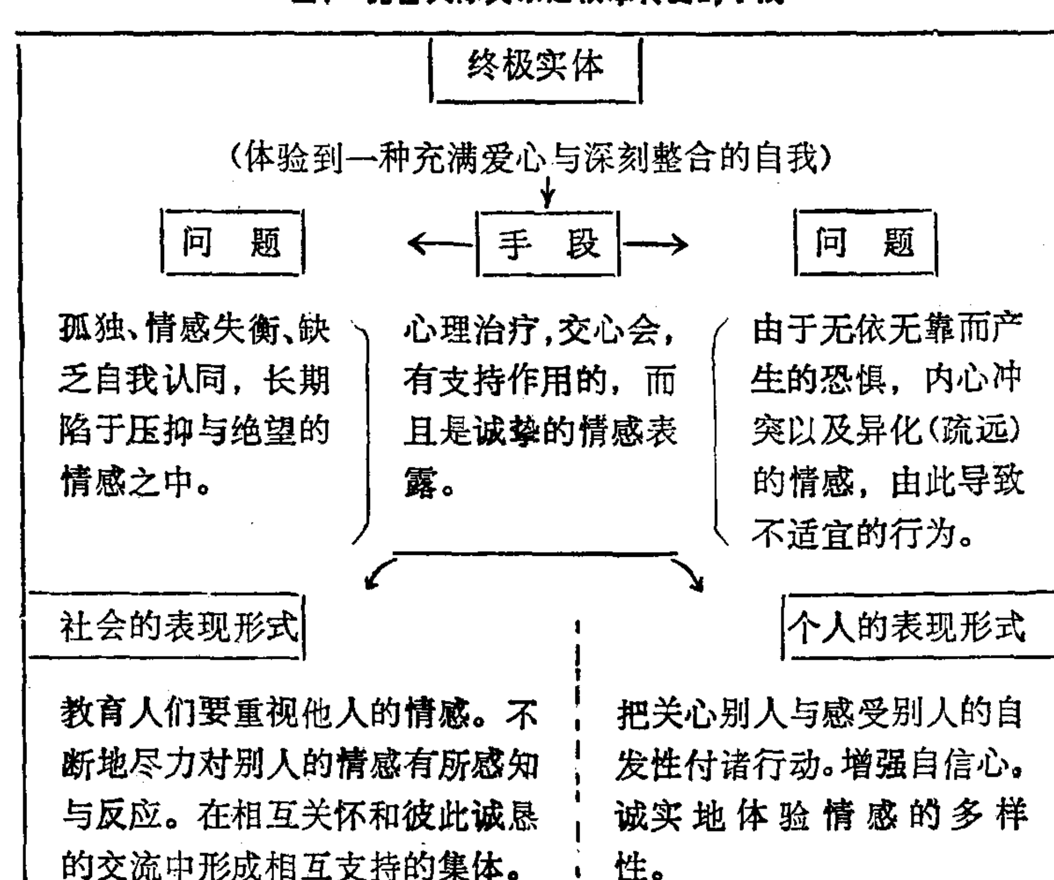
115 人本主义的探讨不寻求超验的源泉，因而执此立场的人们认为，置身于这种治疗关系中的人们要认识到自己在增进精神健康，精神成长，以及精神变革等方面的职责。人类相互结成一定的关联，其源泉不在于上帝，不在于永恒的与超验的道德法则，也不在于神秘的意识，而是与生俱来的，它足以使人生在最深刻的层面上发生转变。在本章的后半部分里，我们打算通过考察一些基本的因素，探讨人们借助文化修养充实人际关系，以实现根本转变的进程。这些因素是：人类处于情感失衡、孤独、以及自我欺骗的境地；终极实体就是把自我置于人际关系之中；治疗方法可以成为根本转变的手段；这种非传统的宗教形态既有社会的表现方式亦有个人的表现方式。而这些因素之间的联系则有如图7。

1. 人类境遇中的问题：分裂的自我

从注重人际关系，并将其作为人生真谛的观点来看，人生中最深刻的问题导源于孤独感、恐惧、绝望、以及情感失衡。比如现代科技社会要求人们在生活上发生根本的转变，并加快生活的节奏。尤其是妇女，更是进退维谷，她们既面临专业化的挑战，又受到传统观念（维系家庭：自己、丈夫、孩子）的束缚。在印度，已经有了三个女儿的父母，必须在小康之家与“不生儿子誓不罢休”（文化传统的需要）之间作出选择。显而易见，当各种重大的需要处于明显的矛盾或冲突之际，要个人保持其明确的自我认同是相当困难的。

116

图7　完善人际关系是根本转变的手段



如果“分裂的自我”不能找到某种调和或缓解分裂的手段，那么个人的生活很可能消极地实际变成一种自我的毁灭。那些得不到回报的情感，在人际关系中导致了不适宜的行为举止，莫名其妙的压抑和自我毁灭的趋势。总而言之，异化(或疏远)的压抑感会使人无法认知实体，并陷入自我失控。在西方的许多家庭中，精神崩溃已成为司空见惯之事。

在传统的宗教进程里，分裂的自我可以在宗教仪式里，在上帝的恩赐里，在瑜伽的冥思中，或在发现宇宙和谐的奋斗中得到庇护与解脱。只是在极其严重的情形下，才辅之以心理治疗。然而有许多人主张，还有一种非超验的终极实体，它可以根治绝望症。

2. 终极实体：一种整合的自我

与所有孤独感与恐惧感相对立的终极实体，是一种整合的，充分起作用的自我。在此，我们可以假定每个自我都有一种在精神健康的方式里整合其所有体验的潜能。这种整合的自我是享乐人生的，它有喜怒哀乐，它从体验中学习，并且认识到不足。尽管整合的自我也体验到所有的情感与经历，但由于他或她提高了生活的技艺，从而能够使个人的需要与职责同他人的需要与职责形成某种巧妙的平衡。而这种终极的实体就包含着在此时此地，以正直、诚恳、爱心的态度与其他人携手共进。

对个人来讲，要真正对自己的言行举止及情感担负起责任，并非一件容易的事。正是基于这个原因，传统宗教以及人们交往的习俗，一直是人们生活安逸和舒适的重要源泉。然而，坚持人本主义方向的主张，或许阻塞了个人把终极的解答归因于某种超验的实体，而获得某种充分地自我发现的道路。有神论者坚持认为人类不认识神就不能深刻地认识自己，但人本主义者则主张，人们必须自己去深挖个人意识中的深蕴（有时是痛苦的冲突）。自本世纪60年代起，美国出现了与此相关的一些方法：交心小组，自我发现中心，有关丰富人生、充实人生的普及读物，它们使许许多多的人认识到，自我充实与关心别人是必不可少的。过去只限于某些富人的治疗方法（并常被看作令人难为情的），如今已令人刮目相看，并获得了大批新的群众。

3. 完善的手段：有治疗作用的人际关系

当代人使用的一些基本的治疗方法，大都是西方传统宗教

曾经使用过的。然而某些治疗专家们提出，人本主义的或说“人际的”治疗手法，最终要取代传统的宗教体系。因为这种转变完全可以靠人与人的交心就能实现。例如，临床心理学家O.H.莫厄尔就确信“治疗小组”最终会取代基督教会：117

我认为有一种可喜可贺的可能性：这些治疗小组代表了21世纪教会将要采取的形态。它们很可能完全不同于传统的天主教会或新教教会，因为它们不再独特地以基督为其核心，也不是那种过于明确的有神论（近似于儒教或佛教）。然而我认为它们从根本上说是宗教的。“宗教”这个词，就其直接的词源来说，与“神学”并无必然的联系。它来自拉丁语的词根ligare，意为联结。ligare加前缀re形成religion（宗教）这个词，意为重新结合。而这正是小组交心运动的主旨所在。即重新结合，重新整合，缓解失误、孤独、寂寞与异化，令被疏远的人们重振爱心，重新受到人们的关注，并以某种形式有规则地结交一些朋友（小组）。①

借助心理治疗可以推动个性发展这一根本的属性（特征），也被心理学家A.马斯洛②注意到了。他曾在一次广播采访中谈到一个健康社会的本质，他提出通过直接关注人类生活中最健康的方面，人们有可能发现终极的价值：

一般说来，心理治疗的结果能够唤起人们追求更高价

① 莫厄尔：《对善与恶的经验思考，兼论心理学的和社会的调节》，1969年版，第4卷，第12页。

② 美国心理学和哲学家（1908—1970），以心理学的自我实现学说闻名。主要著作为《动机与人格》、《存在心理学的建立》、《人性的发展》等。——译者注

值的动力的。在治疗中收获较大(比较成功)的人一般会成为一个较好的公民、一个较好的丈夫或妻子，总之肯定会成为一个好人。他会更有理解力，也更有自觉性。这种情形在实际生活中也往往多见。这些成果是通过自我认识获得的，其主要途径是在我们自身中寻找对全人类皆适用的最高价值。我们愈是清晰地认识到这些价值，我们在探寻它们以及在把握它们时就愈加自如，愈加自觉，也愈少做作。①

人们虽然主张在治疗活动(关联)中创造新的人际关系，并认为它可以成为人格转变的源泉之一，但这绝不是认为一切人际关系都具有治疗作用。某些人际关系过于偶然，随便，或肤浅，它们根本不能促发任何根本的转变。而另有一些人际关系是毁坏性的，它们不是伤害了个人，就是妨害人们在将来实现健康的交往。此外，并非所有的治疗手段都能成为促进根本转变的手段。许多心理学家在治疗活动中，并没有为终极价值留有余地。尽管如此，人本主义运动的许多例证还是表明，作为治疗手段的人际关系乃至一般的人际关系，都有可能带来最深刻的人格转变。

(1) 具有"成长—推动"治疗作用的人际关系

当代最享盛名的治疗学专家之一是C。罗杰斯②，他几乎是倾心竭力地研究如何把人际关系作为一种治疗的手段。罗杰

① 马斯洛«Eupsychia——善良的社会»，载于«人本主义心理学杂志»第1卷(1961)，第2册，第8页。

② 美国心理学家(1902—)，首创非指导性心理疗法(即委托人中心疗法)。——译者注

斯强调“治疗者一病人”的关系必须是随机进展的，他十分重视氛围的作用，并提出6个基本要点，作为促使人格在治疗中发生转变的必要因素与充分条件。① 当我们援引这些要点时，会注意到这些条件在病人与治疗专家之间架起一座沟通的桥梁：

(1) 双方必须结成一种关系，即在二个人之间结成一定的心理关联。

(2) 病人必须意识到在个人的自我观念与引起焦虑的行为之间，有某种不协调。

(3) 在作为治疗手段的人际关系中，治疗者必须名副其实地、自然而然地是他(她)本人。换句话说，治疗者要做到表里如一，言行如一。即使这种“如一”表明治疗者并非完美之人，亦要如此去做。

(4) 治疗者不能把某种意愿(假如你如此这般我就满意了)强加到双方关系上，但必须尽力领会(无条件地和积极地)病人行为的各个方面(无论是有缺陷的还是有发展前途的)。

(5) 治疗者应尽力发展那种对病人的内心(意义的世界)持同情态度的理解，由此设身处地的理解这种内心世界，并与病人交流这种理解。

(6) 就最低限度来说，病人要感受到这种同情的理解。

罗杰斯说，只有在这样的氛围里，才会有创造性的人格转变。此外，他还强调说，任何一个热情的、富有感受力的、开朗的人，都可发挥治疗的作用。罗杰斯认为专业诊断与专业培训是

① 罗杰斯《个人交心治疗的必要条件和充分条件》，载于《咨询心理学杂志》，第21卷(1957)，第95—103页。

不必要的，这种观点主张任何二个相互关心与相互理解的人，在其相互作用中都潜在地具有推动转变的力量。事实上，如果病人把治疗者当作专家来依靠的话，那就无异于崇拜者对祭司的依赖，在这种情形下，病人不可能在自己的内心世界里找到解决问题的源泉。

罗杰斯与马斯洛等心理学家的研究与著述所表明的对人际关系的见解，都强调了二个关键的问题：(1)积极的和实证的人本主义研究表明每个人在生活中都有诸多发展的可能性；(2)探讨如何在社会中实现这些潜能极为重要。人际交往的目的不仅是要通过爱心与赞赏，展现人们的优良品质、从而充分地影响别人；而且通过在此过程中注入了个人的创造力，而造化出一种心理上的健康。所以，执此观点的人们说，在个人价值与社会价值的发展过程中，心理的因素是当代最有影响力的因素。

(2) 交心(小组)治疗的发展

随着本世纪60年代初在美国心理学界兴起的人本主义运动日益成熟，无论在其学术领域内，还是在其病人方面，都提出了进一步改进治疗方法的要求，要求心理学家们找到更为有效的交流方式。许多人提出，有必要把门诊式的“一对一”的治疗者与病人的交流，改进成小组的形式。于是乎，小组治疗的手法不仅应运而生，而且迅速发展并丰富起来，诸如心理剧(一种根据病人生活中实际问题编成的即兴剧，由当事人与有关人物参加演出，从而使病人的精神得到宣泄和治疗)，家庭聚会，以及数名治疗专家共同研讨等。如今，几乎每一种个人治疗的方法都改变成小组治疗的形式。

小组交心形式的出现，使心理治疗专家们有所创新，他们从中找到一些注重非语言交流形式的方法：触摸，观察，沉默，直

觉。这种新的潮流，通过群体的相互作用，普遍改善了人们的相互交流，从而使许多无病无忧的人也可能在小组交心中获得好处。其结果，使“疗法”（原指精神上有毛病）一词成为描述小组（或群体）活动的常用语。广而言之，诸如加利福尼亚“贝格索尔的埃萨伦”这样的“成长中心”已如雨后春笋般地遍及美国，它们都注重一些相同的方法，有时也加上一点小花样，这些方法既可使病人得以康复，也会使健康的人更上一层楼。

C. 罗杰斯、F.珀尔斯、I.罗尔夫以及W.舒尔茨等治疗学专家，从不同的角度运用并充实了这些旨在改变人们生活的方法。比如罗杰斯就曾在《自由的学习》一书中提出了一项旨在变革课堂交流的实际规划，他认为在个人之间或群体之间，应当适用那些强化群体经验的方法（它们或名之以感受性教学，或名之以“T”小组或交流实验等），以此作为增进建设性的学习、成长和变化的最有效途径：

> 强化小组或“实验”小组，通常由10—15人和一个辅导员（或领导者）组成。它虽比较松散，但却造成一种氛围，使人能够融于其中，并能够极为自由地自我表白，体验到不同的情感与相互之间的交流。这里，关键在于小组成员的相互作用，这造成一种氛围，它能使每个人放下假面具与自我设置的障碍，从而使每个人较直率和较开放地与小组其他成员联结起来。这就是所谓“根本的交流”。这种方式与通常的活动方式和社会关系相比，更能够使人充分地认识自己。所以，开放、勇于进取和诚挚的氛围有助于人们彼此信任，使人们认识到并着手改变自暴自弃的态度，明了和采取更富于创新和更有建设性的行为。最终会使人们在日常生

活里更恰如其份地和更有效地与他人相处。①

其他治疗大师的手法与罗杰斯不同，W.舒尔茨在领导普及性的交流小组方面卓有成效；I.罗尔夫则发展了某些强化躯体按摩治疗效果的方法；而F.珀尔斯则在不久前发展了另一种小组治疗方法，这种称为“格式塔疗法”的探讨在心理治疗中堪称一种创新。有一位神经生理学家对这种方法做了简要的解释，他曾与珀尔斯搞过一次小组会见，会场里有一把“电椅”，那是为想与珀尔斯一起工作的人准备的，它紧挨着珀尔斯的座位：

我再次坐入电椅，这时我想起母亲的死。我有很多尚未了结的事务。……对她的死我是有罪责的。……我曾辛劳7年维持她的生命，但最终癌症夺走了她的生命，我责怪自己，因为我用人为的手段延续了她的生命，延续的太久太久。

120

我坐进电椅，弗里茨对我说：“好，尽力回忆一下你母亲的死”。我又回想起那个特殊的日子，听到她要死了，我变得很害怕，然后又回到小组。弗里茨对我说：“继续回想”。我再次回想，又陷入恐惧、悲痛、罪恶感之中，想起了那个事件中的医生和我。我仔仔细细地回想和她死亡有关的整个事件。我哭了。我变得极为恐惧，陷于惊恐之中，再次悲恸地哭泣起来。弗里茨让我如此三次，最后他说：“好，你虽然没有完全做到，但已经差不多了”。随后他让我离开了电椅。

① 罗杰斯《自由的学习》，1969年版，第304—305页。

> 我在他的实验室里度过了整整二周和一个周末，无论对自己、对别人、还是对他的方法都有很多的了解。我感到印象很深的是，他能够使人重返旧境，而且进一步把人引入他或她不愿进入的那个境地。①

对珀尔斯的《格式塔疗法记录》来说，他的手记与一些古老的格言，入木三分地概括了他的整个治疗过程：

> 经历死，
> 与再生，
> 都不容易。②

这些小组活动的例证说明了某些司空见惯的形式，具有强化人际关系的作用。从执著者的立足点来看，它们在心理治疗的关联中有可能成为实现根本转变的手段。

4. 社会的与个人的表现形式：教育、行动、自我理解

迄今我们已经论述了这类宗教进程中的终极实体，人们完全可以在整合的并充分发挥作用的自我中获得它。获得这种终极实体的手段既有正式的心理治疗与小组交心活动，也有非正式的，但却起强化作用的与他人交往。那么，它们(实现根本转变)又是怎样社会地或个人地表现出来？

这种终极实体的社会表现形式寓于教育和付诸行动这二种

① 引自J. C. 利利《旋风的中心：内心世界的自白》，1973年版，第103—104页。

② 珀尔斯《治疗手记》，1969年版。

机制当中。教育是感受性的，它之所以必不可少，是因为我们理所当然的认定某些民族习惯或文化取向，会给不理解它们的人造成不快。美国总统吉米·卡特曾亲吻了萨达特① 的妻子，他的这种行为引起穆斯林民族的极大厌恶。谁也不应触及埃及总统的妻子，更何况萨达特是个虔诚的穆斯林。与此相似，如果不考虑到国际影响，我们绝大多数人都会觉得某些社交习惯要比其他习惯更为保险。比如在个人谈话或课堂对话时，虽然只是点点头或发出表示明白的嗯嗯声，却会造成一种有把握和彼此信任的感受。一个有反应的面孔会促进交流，而冷冰冰的面孔则会完全中断交流。

确信人们相互作用之力量的第二种表现方式，在于把用于交流的那些方法付诸行动。我们可以回想一下C.罗杰斯所论述的如何以交心小组的方式改进课堂教学。同样，工业心理学家也用会见与交流的方法改善了劳资双方的关系，其原因在于，劳资双方越能有效地交流彼此的需要，生产就越能得到更大的改善。比如日本在这方面就比较完善（企业内部的配合协作与相互作用），在一个企业内部有许多小组，每个小组是不同才能的组合，从而能够解决各个层面上的问题。总之，无论在何种场合，富于理解和感受的交流，总会使生活变得更美好。

尽管人们需要他人的帮助和支持，从而在一个健康的文化环境里更好地发挥作用，但自我意识更为关键。如果人们想有效地发挥自身的内在潜力，那么忠诚、真挚、勇敢这类个人品质是必不可少的。凡是有害于自己和其他人结成自发而幸福关联的言行，人们都应下功夫将它改正。人们只有先学会了自信，而后才能把这种信任扩及他人。所以，只有借助人的自觉，才能在

① 埃及总统(1918年生，1981年遇刺身亡)，1970年起任阿拉伯社会主义联盟主席和总统。——译者注

一个异化的与分裂的社会里，使人们重新和好。

人们如果能够在人际关系中充分发挥自己的作用，就能透过他人充分体验到自我，就能发现（认识）其他人，就能获得一个目标，并能享受到一种复杂的欢乐。然而，人们要想充分发挥作用，就需要探寻和发展个人在深刻的情感层面上联系别人的能力。这就意味着人们要相互地爱与被爱，并在经验的积累中成长，成为更充实的人。由此而论，爱与被爱不仅能使人意识到存在之真正欢乐的深蕴，而且它本身亦成为人生的最高目的。

三、综　　述

当一种动态的、生机勃发的与他人的交往导致某种生活变革与自我发现时，人们的相互交往与相互作用，就变成某种宗教的交往。这种性质的人际交往和相互作用，既出现在传统的宗教表现之中，也出现在它们之外。

在传统宗教里，人际关系有下述形式：神职人员与一般信徒的关系，培养新的宗教信徒或神职人员（修士），道德说教（它们是既定宗教的开创者与重要的思想家或布道家所倡导的）。无论在哪个方面，都贯穿以这样一种主张，即人的交往对于认识重要的问题来说必不可少。而在宗教的这种关联中，一个人会得到较好的劝导。 122

巫医与祭司同其"全体教徒"的关系也属于神职人员与一般信众的关系。在基督教的神职人员身上，虽然"牧者关怀"一以贯之，但其特征却随着历史的与文化的条件而有所变化。"牧者关怀"包括治疗、支持、劝导以及重新洁净。而各大宗教传统中的道德说教，则全都注重在个人与他人交往时要保持善良、忍耐和同情、怜悯等价值。

完善人际关系还可以采取非超验的宗教表现形式。实现这种完善的基本手段之一是把人际关系作为治疗手段，或结成治疗的关系，最初它采取私人心理治疗的方式，随后又采取了数人小组的形式。完善人际关系的五个基本要素有如下述：

123

(1) 人类境遇中的问题是觉察到生活中充满了孤独、恐惧、绝望和情感失衡。而得不到反馈的情感必使人陷入莫名其妙的压抑与自我失控。

(2) 根治人际关系中这种异化的终极实体是充分发挥自我的作用，并使个人的责任感化作行动。这种自我能够享乐人生，体验悲痛，并且能够信任同样有这二方面体验的其他人。

(3) 获得亲密友情的手段，在于和其他人建立联系与交往。学会如何与他人交往，既可采取有组织的小组交心方式，也可采取非正式的人际交往。无论以什么方式，建立交往的关键都是要诚挚地和富有感受力地表达各种情感。

(4) 这种终极实体的社会表现方式是教育和付诸行动。无论是个体还是群体，都要感受其他人的个人需要与文化需要。诚实交往(交流)的原则，可以用于教育、商业、企业和外交等各项工作之中。

(5) 对个人来说，同其他人形成充分整合的和相互关心的关系，乃是自觉、创造性、自信与幸福这些情感的结果。它使分裂的自我重新变得完整。

人们在了解了我们在本章所论述的主要内容之后，可以回想一下O.H.莫厄尔所说的那段话："我认为有一种可喜可贺的可能性，这些治疗小组代表了21世纪教会将要采取的形态"。人们不妨自问：我对此怎样看？

第七章　社会责任心的宗教意义

随着自己成长的过程，人们认识到社会的约束性与可能性。124
人们在自己的成长过程中，还认识到自己与他人的关系制约着个人的发展。作为社会的一个成员，一个人只能做某些事情，而不能做另一些事情，他还学会了识别好与坏、善与恶等。

社会联系为人们提供了表现人类价值，特别是人们称为“道德”价值的渠道。道德行为展示了人类存在的组成部分，它涉及到人际关系中的权利和义务。而在讨论道德问题时，“正义”这一概念极为重要也极有意义。对于把社会责任心当作终极实体的信众们来说，道德、正义与权利这三者之间，有着牢不可破的联系。

我们在第一编曾指出，正确的行为（道德的、伦理的）在传统的宗教表现形式里，是个本质性的因素。在传统的宗教生活里，正确的行为实际上已构成人们生活的绝大部分，因而没有必要让出一块地盘专门给社会责任心，使之成为实现根本转变的一种手段或途径。然而，若想把世俗化运动（诸如女权运动）严格囊括在宗教研究之中，似乎有必要扩展有关宗教的定义，而这正是我们的目的。

现代史告诉我们，要找到社会公义或建立一个道德的社会，不仅要改变民众，不论他们是不是信仰上帝。完全献身于社会变革的人们，不是呼唤某种神圣的或自然的法则，而是在自己的工作（活动）中找到使每个人能够生活得更美好的终极意义。要

理解这一类人，我们就必须探寻：格瓦拉[1]的工作（革命）是否比福音传教士 B. 格雷姆的工作缺少宗教性？或者，我们思考一下圣母德肋萨的工作，她走过加尔各答的大街小巷，在夜晚把无家可归的人领到救济所，使他们有个干净的地方歇息。没有人会怀疑与怜悯救济所的作用。然而，如果圣母德肋萨也是衣不遮体，只是默默无闻的德肋萨，她能否稍微改变一下自己，或获得一个较小的封号呢？

因此，本章探讨的重点在于，某些社会改革家认为，人们同125其他人建立道德的联系（并表现为一定的社会行为），就能够使之成为实现根本转变的一种手段或途径。其方式或是传统宗教的各种表现形式，或者形成某种人们公认为宗教组织的团体。他们置身于传统形态之外表现自己的宗教性，因而不需要号召人们捍卫超验的自然法则或上帝的意旨。在他们看来，宗教的认识与行为，所体现的是人类的价值，而且社会行为最终定会展现出社会正义与平等。在这种关联中，充分（或尽力）发展"社会—道德"的联系，会使生活具有宗教的意义。

一、道德是人类升华的模式

图 8 概括了本章所要论述的要点。该图的上部是个以相互方向彼此作用的三角形，它就象一个电的"回路"一样，三角形的三个点代表改变人类存在的三种不同的力量，这就是自我，自我必定与之相互作用的他人，以及理想（在此为道德理想），它们构成一个"回路"。

尽管道德理想只代表这一回路中的一个点，但是它却能够

① 拉丁美洲革命家（1928—1967），出生于阿根廷，1956年参加古巴革命，1967年在玻利维亚游击战中被俘牺牲。——译者注

从其他诸多源泉中汲取自己的力量。在图8中，这些源泉有二个涉及到传统的宗教形态(第1纵列与第2纵列)，另有一个涉及到世俗体制(第3纵列)。在传统宗教之中，社会之善的终极根源，既不是深植于政府的各种律法里，也不以特定类型的政府为依托。在有神论的传统里(如基督教、犹太教、伊斯兰教)，善的终极源泉是上帝。而在以自然道德法则为基础的传统当中，比如在印度教里，传统的婆罗门对"法"的理解，社会的生活以及政治统治的目的，全都是要贯彻实施永恒的法则，而不是按照人民的意愿建立社会生活。与此相似，中国的儒家也极重视人性的修养，崇尚中庸(礼仪)、智慧与诚实等美德。在儒家看来，这些美德反映了宇宙的道德秩序。皇帝虽然被看作全社会最重要的道德典范，并体现了天地的关联，但是如果皇帝不能实施正义，不能保障和平与安定，也不能保证人们最起码的温饱，人们就有理由反抗他的统治。然而，虽然人们疑虑统治者能否实施这些律法，但是这些法律本身却是绝对的，不容怀疑的。

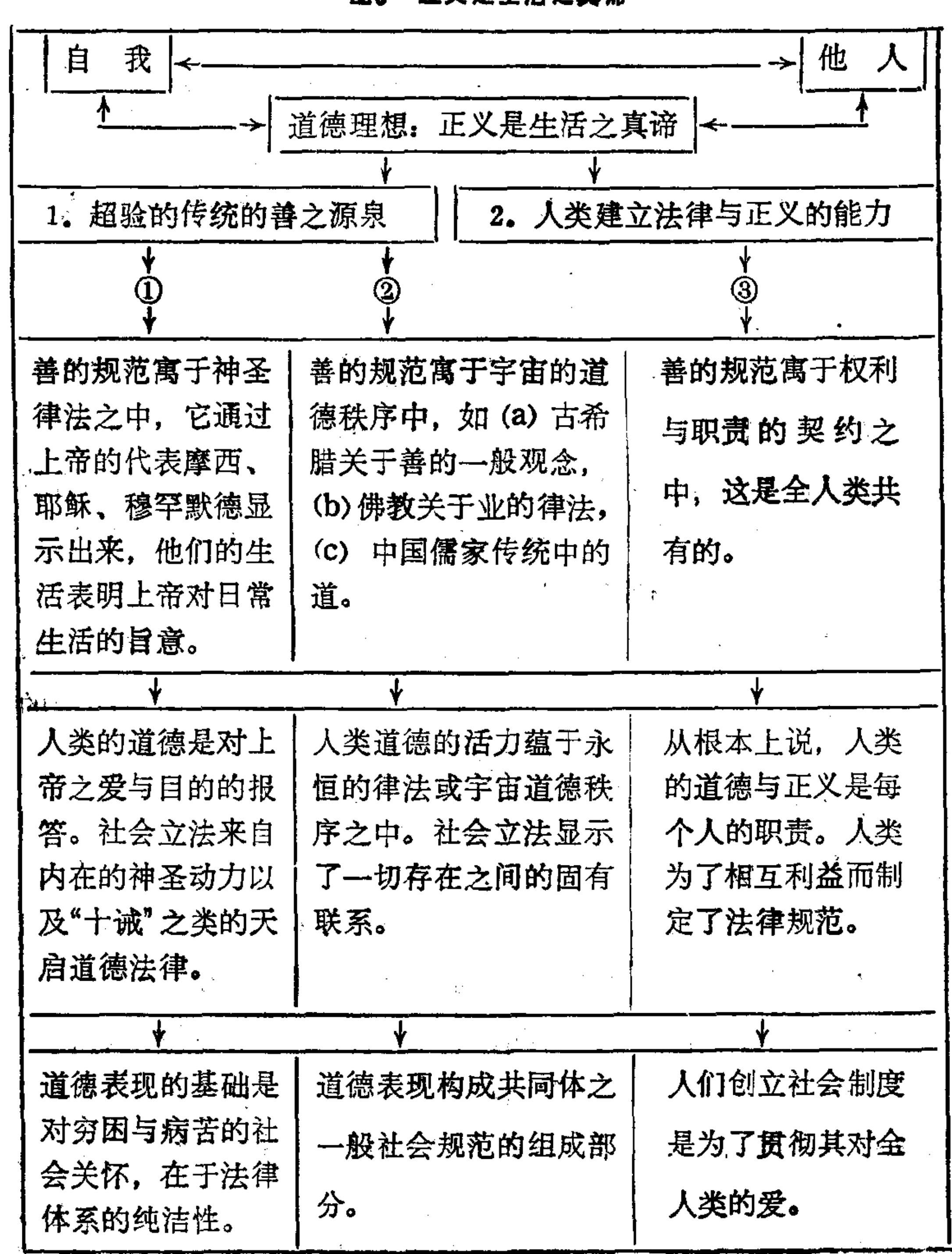
第三个序列既不是要论证上帝，也不是为了揭示自然法则，而是把道德的基础归结为人类在相互关联中结成权利与职责的能力。在这种关联中，道德关系严格地取决于人类确立目标，进行价值评判，建构社会机制(诸如立法机构和法院)以实现其目标的能力。构成这种序列的基本观念认为，世上所有的人，不论其出身或宗教观为何，都有其法律上的"权利"。如果人们认识到因为自己是人，就有自己的权利，那么他们还必须认识到其他人也同样具有这种权利。由此，权利就自动地或自发地转化为义务。一个人声称自己有权利如何如何，意味着其他人有义务承认和维护这些权利。反过来，别人的权利也就是此人的义务。 128
每个人都有一些天赋权利的观念，进而推动整个社会能够建立并维系一种新的关联，而道德关系则在此关联中孕生。这种观

念是独立的，与各种制度化的宗教无关。相反，它甚至可以依据自己的权利建立一种新的宗教表现形式。

在本章里，我们考察下述主张：正义、自由、以及人类的权

127

图8 正义是生活之真谛



利，是可以不借助那些显而易见为超验力量的东西而独自构成社会基础的。正如我们常看到的，这种主张一直在神学家中争论不休。当人们阅读本章时，或许可以自问几个问题而加入这场论战：(1)人们有无可能通过世俗体制(如政府或公众服务团体)实现社会正义？(2)如果不依靠上帝或永恒的自然法则，人们有无可能实现最高的和终极的社会权利与义务？

二、道德是神圣意志的某种体现

在有神论的社会中，由于人们认为神的意志体现在神圣的律法之中，因此个人行为的道德水准往往是以一种理想的道德行为来衡量。而这种理想的道德行为，则是由该社会的家长(祖先)、先知、教主、或开创者率先作出的(参见图8)。所以摩西、耶稣、穆罕默德的启示与生活，乃是神的意志及其为“他的选民”设定的目标的具体表现。社会成员要尽其所能地效仿神的善，并在生活中奉行有关善良生活的神圣规定。当一个基督教教徒友爱自己的邻居时，他或她就是在按照上帝在基督身上所显示的、从而确立的律法安排自己的生活。当一位穆斯林在政治事务方面听从宗教领袖(伊玛目)的指引之际，他的生活就是在遵从《古兰经》的旨意。

一旦人们认定神圣的律法确立了一套明确的道德价值，其内部所隐含的逻辑就会起到上述的作用。神是一位关怀正义的神，他已经创造了一个正义构成其积极行动力量的世界。由于正义是神的意志的一部分，因而神圣的律法乃是上帝爱心的一部分。上帝已经通过某些代表人物(摩西、基督、穆罕默德)显示了正义的模式。如果人们遵循神所鼓励的模式，那他也就是在道德地生活；如果一个社会是按照神启的律法建立起来的，那么

这个社会也就是一个道德的社会。所以，人类道德的一切表现形式，从观念上说都是听命于神的。

当人们与神启形成对应的关系时，人们所表现出来的道德形态，就是把神的意志融入了个人、社会、以及政治的生活之中。由此，启示就成为创造一个神的民族(选民)之共同体的核心。处于这种共同体中的人们，通过他们共同受到的神的召唤而彼此相联系。由此，人们又形成在“伦理—道德行为”中认识神的意志的二种表现方式：(1)承认并接受神对其选民(民族)之共同体所启示的社会责任与义务；(2)把神的代表人物的一生当作个人信仰的楷模。前一种方式重点在于形成神圣的律法，注重社会行为对整个社会生活的作用与影响。而后一种方式则强调心灵纯洁、意识明确和善良的动机。

1. 社会秩序中传统的宗教道德

针对社会生活而提出来的道德选择，由中世纪的罗马天主教会与穆斯林中的逊尼派(他们占阿拉伯世界的80%)定型化。罗马天主教会认为，上帝的意志既存在于自然的律法（它制约人际关系）之中，又存在于神启的真理之中，人类借此在上帝的恩典中与上帝联系起来。中世纪的神学家（如托马斯·阿奎那）们认为，欧洲社会(最终遍及全人类)在观念上要体现那永恒的秩序，并要由此而成为上帝律法的范例。世俗生活与教会生活皆是基督教教徒的生活领域，而且各自都有其建立上帝律法的特殊作用。人们不要以为中世纪基督教的信男信女们把教会生活与国家(世俗)生活割裂开来，无论教会生活还是国家（世俗)生活，在他们看来都是上帝的爱心与正义的具体表现。

在传统的逊尼派穆斯林当中，特别是在北非与沙特阿拉伯，

一切社会的与政治的生活，从观念上说都来源于神圣的启示。直到本世纪初，穆斯林世界尚未把世俗的律法与宗教的律法分开。制约社会行为的律法（斐格海）以《古兰经》与圣训为基础。在逊尼派当中有四大法学派，他们有解释道德行为的权威。通过这些学派刊印的手册，以及宗教学者（穆夫提）作出的解释，正统的穆斯林了解到自己应当如何做所有各方面的事务（从宗教庆典到个人卫生）。而穆斯林的统治者推行与维护这种道德，则是其义不容辞的职责。

2。个人信仰中传统的宗教道德

第二种比较个人化的，在道德举止中体现神圣意志的方式，鲜明地见之于犹太教的先知传统与西方基督教的新教。在这种表现方式里关键因素是“纯洁的心灵”与“个人职责”。

强调道德行为发端于纯洁心灵的这种伦理学主张，犹太教的先知传统与《旧约》中的赞美诗篇堪称典范。在先知传统里，上帝的神圣性寓于人的道德行为之中，上帝与教主（祖先）建立的联系代代相传，从而使每一代人都知道自己应当怎样去做。人们在与其他人交往时，应当体现出上帝对世界的关怀，由此赐福才会日益丰满。

《旧约》诗篇（24：2—3）中就表现了赞美诗诗人关于心灵纯洁的观点：

谁有权攀登上主的山？
谁可以进入他的圣殿？
就是那手洁心清，
不拜偶像，

不发假誓的人。
上帝要赐福给这样的人；
他的拯救者——
上帝要宣判他为无罪。①

在这种观点中，对上帝的认识以及为实现上帝的意志而作出的决断，全都体现在人类生活中。一个人在道德上的职责，就是要见证上帝的神圣性与他的赐福。比如，我们在美国犹太社团中就可看到这种观点，它不仅推动和增进了社会福利，而且为人们提供了关注社会问题的社会媒介。此外，就比较个人的层次而言，操守传统的途径会使一个犹太人在第一次来到某个陌生的城市之际，只需找到当地的犹太社团，就会与之结成亲密的"家庭"关系，并由此解决个人的生活问题。而这种极深刻的认同也适用于献身研究与描述犹太教传统的宗教学者、历史学家与作家等。

129

尽管这种方式强调外在的行为乃是内在的神圣动机的结果，但却不能由此认为犹太教传统强调的是道德生活的重要性。一个人的道德实践，是在观念地表现自己的宗教动因。这就是先知以赛亚所主张的观点：

上帝对他的子民这样说，
你们要秉公行义，
因为我就来拯救你们。
我要赐福给那些切切实实遵守安息日的人，
我要赐福给远离邪恶的人。②

①② 《圣经》。

人们只要没有败坏神圣力量在自己心灵上的作用，他们就不可能是欺骗狡诈的、不义的与不善良的。凡在神牢牢作用于人类的地方，人们就有一种必须实现的道德职责，唯恐失去与神建立的契约而变成有罪的人。

强调个人的道义，也是西方宗教改革的重要组成部分。著名的新教领导人无不阐明个人生活的道德意义。马丁·路德(1486—1546，路德宗创始人)认为，每一个世俗的道德呼唤，都有可能成为完善基督教教徒生活的一种途径。而遵循宗教的律令并不一定会增添什么独特的美德。加尔文(1509—1564，长老会创始人)则主张因地制宜地采取政治行动，以便建立起基督教的社会。他身体力行，其所作所为构成一种积极卷入当地政治事务的模式。约翰·卫斯理(1703—1791，卫理公会创始人)反对安立甘教会①的规矩，着力恢复基督教教徒的内在生命力，从而使人们把社会职责与自觉地生活合为一体。

新教徒在道德上要有自己必须履行的职责，这种信念最富有戏剧性的表现形式，要属1900—1930年间风靡英美的社会福音运动。社会福音运动原是一项改良社会的世俗运动，它为基督教教徒获得救赎的体验，在生活的政治领域和经济领域，找到实际的表现方式。然而，它不仅增进了基督教教会内部的社会服务，而且促进了各教会团体在道德问题上的合作。此外，它还推动诸如救世军②、基督教青年会③与基督教女青年会④这类

① 16世纪在组织上和教义上摆脱罗马教廷控制的基督教三大教派之一。以英国圣公会为主体，共遵《公祷书》中所规定的教义和礼仪。——译者注

② 国际基督教慈善组织，其组织形式与活动方式类似军队，遍布80多个国家——译者注

③ 以通过团体活动和公民训练发扬基督教高尚品德为宗旨的跨教派的非政治性组织。——译者注

④ 基督教跨教派组织。其宗旨为"增进女青年在体育、群育、智育、德育和灵育等方面的成长"。——译者注

宗教的社会组织的发展。

迄今，我们考察的是这样一种力量源泉，它可以使道德观念
130 （理想）成为宗教的一个方面。就一般情况而言，有神论的宗教传统往往把道德生活看作上帝意志的体现。这种道德的行为既可以通过社会的秩序表现出来，也可以通过个人的信仰或心灵的纯洁表现出来。

下面，我们要考察道德观念（理想）从某种永恒的秩序或律法中汲取力量的另一种情况。在这种趋势中，人们不是主张人性本恶或不可能道德地完善化，而是认为人类作为那种永恒的和有秩序的进程的表现，完全有能力生活在社会和谐的状态之中（参见第四章）。一种行为的道德评判，与个人在宇宙和谐中的作用密切相关。一位道德家或积德行善者的任务不是要为善立法或创立它，而是要身体力行地揭示它与实施它。

三、道德反映人性本善

如前所述，人们要使自己成为善良之辈，其方式之一是自己按照神圣经典中所记载的神的意志去行事。人们既可以通过奉行独特的社会模式见证这种律法（如逊尼派穆斯林或正统的犹太教徒），也可以通过遵从神的意志所暗含的道德职责来见证这类律法（如当代有所改革的犹太教徒与某些基督教教徒）。

然而还有另外一种使自己成为善人的途径，这就是人们要认识到自然的和永恒的“善”，乃是自然法则的一个组成部分（参见图8）。执此观点的人们往往持二点重要的主张：（1）在特定的意义上，有一种永恒的人类价值；（2）人类有其自然的本能，他可以认识最高的真理。在这二个总的观念里，还有一些有关人们如何获得道德知识，以及如何加以效法的主张。在此我们着重

分析二类主张，一类是古希腊哲学家苏格拉底、柏拉图与亚里士多德提出的，另一类是佛陀提出来的。

1. 古希腊伦理哲学的道德观

公元前5世纪的希腊，孕育出一种总结性的哲学，它强烈反对不经思考就接受社会习俗与法则的作法。一个世纪以后，一群称作犬儒学派[①]的哲学家们宣称，绝不应把通行的习俗当作判断正确与错误的基础。他们根本不把普遍认可的道德立场视为永恒的善。尽管苏格拉底、柏拉图和亚里士多德都不接受犬儒学派这种极端的观点，但是他们也认为，现存的某种习俗或某种公认的社会态度，不能因为它目前为公众接受，就说它具有永恒的价值。在他们看来，哲学的反思与了解何为善行美德有直接的关联。意义蕴于自然的秩序之中，因而要借助钻研将其揭示出来。

在苏格拉底看来，知识意为实际的智慧，它与那种神秘的直觉不同。他认为人类有能力认识美德和习得美德。道德所关注的客体是善，而要认识善就要分析善赖以表现的条件。法律有助于善的实施，因为它是推理性的。人们应当遵循法律的理由不在于它本是神圣的律令，而是因为它会带来有益助的结果。

柏拉图的观点接近于苏格拉底，他认为不要把美德与社会风俗或政治权威混淆起来。美德有赖于知识。知识一旦与最高的理念（它们超越自己的各种日常的具体表现形态）结合起来，就是有效用的。但是，在实际存在的表象与超越的实体之间存有一道鸿沟。因而柏拉图认为，在道德方面，城市生活与政治生

---

① 古希腊哲学中苏格拉底派之一（安提西尼、第欧根尼等），提倡绝对个人精神自由，轻视一切社会虚套、习俗和文化规范。——译者注

活中的日常习规，与哲学家所说的美德根本不是一回事。法规与习俗可以体现在市民道德追求的举止当中，然而美德却与之相反，只有经过探讨抽象美德的本质才能获得。从最终的分析来看，社会的存在与维系，有赖于它对终极目的的认识能力。

亚里士多德继续探索如何借助终极目的确定美德与法律的问题。然而他在其《政治学》中，却更多地关注于城市政府或管理机构的事务，认为它(尤其为有产者与贵族)提供了享受高贵生活的机会。亚里士多德相信，人们一旦彼此结成一种道德的关联，就可以使那些把美德看得高于财富与权力的人们，进入高雅而充实的生活境界。而国家的存在，则是要避免上流社会的某些成员盘剥其他阶层的民众。

2. 早期佛教的道德观

佛陀及其追随者，与古希腊的哲学家们一样，强调道德行为若不经过彻底的精神批判(类似于古希腊人的“探讨”)是不能评判的。佛陀认为任何观念就其本身而言都不是永恒的。观念只有作为路标，使人们有路可循，从而解脱世俗的幻觉与烦恼时，才是有用的。在佛陀看来，人生的目的不是要表现某种放之四海而皆准的道德理想，而是要从精神的与情感的一切束缚中获得解脱。这其中自然也包括观念在内。然而，尽管社会的道德比起解脱烦恼的目的来说是相对而有限的，但它依然是人们借以遵循佛陀道路的一个必不可少的组成部分。

小乘佛教中最堪称智慧的《法句经》第183篇说：“不去犯恶而去行善，纯洁自己的心灵，这就是佛的教诲。”这部佛经认为道德绝非微不足道。佛教的其他经典也详细地陈述了恶行产生于人类贪心(欲)的观点，这种欲念是人们的精神活动与道德行为

(业)的产物，只要人们继续执迷于把生活的习俗当作永恒的真理，这种欲念就会绵绵不绝。恶的根源不在人生之外(如恶魔)，而是来自人的贪心与无知。同样，美德也不在于简单地遵守社会规范，而是一种生活方式，这种方式可以使人解脱一切精神上与情感上的执著。 132

在佛门众家弟子看来，最高的美德就是传授佛陀的"法"(真理、规则)。自佛陀在北印度获得觉悟之后，这成为一种社会的职责。这种说教包括某些道德规范：诸如勿杀生、勿偷盗、勿妄语等，同时也包括保持和发扬善施善举、智慧与克制等美德。这些道德方面的戒律，注重的是个人的与人际的道德；此外它们还强调，即使外在的行为具有精神的意义，人们也应把它们转变成内心世界的升华。尽管个人的完善不一定以社会政治伦理体系的完备(亚里士多德曾致力研究这一点)为前提条件，但社会的利益却要求传播佛陀的"法"，要求国家保护和支持积善积德的人与寻求完美的人。

总之，道德水准在人类决定如何(个人地与社会地)行动方面，起着极为重要的作用。在某些系统中，如传统的基督教社会与公元前4世纪的希腊城邦，社会的本质取决于神(上帝)、或自然所建立的正义与道德标准。

下面，我们要讨论第三种观点。这是极为重要的另一种观点，前述二种观点都假定现实已由上帝(神)或自然法则确立起来了，但第三种观点却不作这类假设。无论它从传统那里继承了什么，这种宗教的表现模式都以下述观点作为自己的出发点：现实不是被一劳永逸地注定不变的。

四、“社会—政治革命”是实现根本转变的一种手段

在讨论人们把社会的道德行为当作根本的手段时，我们依然用第一编所提出的宗教进程的五个基本要素来概括，即(1)人类境遇中的问题；(2)终极实体或理想；(3)意在根本转变；(4)个人的转变表现；(5)社会的转变表现。但是我们首先需要考察一下这种同超验的宗教表现形式截然有别的，世俗的宗教表现形式的产生原因。我认为这种探讨极为重要，因为它在传统形态的教徒与执著这种新的表现形态的人们之间，搭起一座对话的桥梁。这种对话或许可以下面的问题来引发：在不要求以某种超验力量为前提的氛围里，什么东西推动人们去寻找并发现(照他们的说法)终极的充实或圆满？

1. 前工业社会与“世俗—道德”的模式

在西方历史上，自18世纪以来，开始高度重视人权问题，而宗教制度不能为群众解决诸多的不义或不公正的问题，所以更加剧了宗教与世俗之间的隔膜。

西方鼓吹与争取自由的、最浪漫的表现出现于18世纪后半叶，首先是美国革命，接踵而来的是法国革命。在这两个国家，处于急剧转变中的社会各阶层，全都被系统地剥夺了自由与正义。此外，当时也没有一个阶级或阶层的人愿意仅仅依靠祈祷的力量而使自己得救。由此，旧秩序被推翻，新秩序则按照人民的意愿应运而生。《独立宣言》的序言是这样宣告的：

> 我们认为下述真理不言而喻：人人生而平等，他们都从自己的“造物主”那里被赋予了某些不可剥夺的权利，其中包括生命权，自由权，追求幸福的权利。为了保障这些权利，因而要在人们中间成立政府。而政府的正当权力，则来自被统治者的认可。如果遇有任何一种形式的政府变成损害这些目的的政府，那么人民就有权利改变它或废除它，以建立新的政府。

人民不是受国王、皇帝主宰和奴役的臣仆，而是有其不可剥夺权利的公民。他们有制定法律的责任，也有遵守这些法律的义务。这些法律赋予每个公民追求个人幸福的权利，但同时要求每个人都必须使邻居或同事具有同样的权利。

人类建立一个政府以满足其社会需要的问题，在法国的《人权宣言》中表现得最为鲜明。该宣言于1789年8月27日颁布，是当时司法革命的一个组成部分，然而更重要的是，这个宣言根本不提“造物主”。在宣言看来，人所具有的权利来自自然的律法。

> 由法国人民的代表所构成的国民议会认为，对人权的无知、忽视与蔑视，乃是民众苦难与政府腐败的唯一根源。为了革除弊端我们庄严宣告：人的权利是与生俱来，神圣而不可剥夺的。这对社会上所有的人都一概适用，人民要永远牢记自己的权利与职责。无论立法机构还是执法机构，都要考虑到社会各阶层与各集团的利益与目的，由此才能更受尊敬。公民的愿望与要求今后要以这个简单的，然而是不可否认的原则为基础，无论何时都要维护这个原则和全体公民的利益。①

① 《法国革命文献》，J.H.斯图尔特编辑，1970年版，第113页。

2. 后工业社会的运动

19世纪西方世界的工业革命，发展了以天赋人权为基础的社会结构的变革。工业化及其附带而来的各种弊端，为马克思提供了基础，使他形成一套独特的、从根本上重构工业社会的理论。

从19世纪进行社会批判的各种观点(从马克思到狄更斯)来看，工业化的英国是通过掠夺工人的血汗与殖民地的原材料增加其产品的。殖民地之所以依赖他人是因为没有自己的工厂生产自己的布匹、自行车与机器等，而工人之所以依赖他人是因为他们无法摆脱贫困。当人们认为国王有其神圣的统治权力时，这种贫富之间的悬殊，为社会所公认。但自从革命以"人权"的名义获得胜利之后，人权与工业化就成为一种爆炸性的混合物。此后，无论马克思(他写了《共产党宣言》)，还是甘地(他领导了印度的解放运动)，都在英国建立自己的组织机构。这一点毫不足怪。英国是19世纪最工业化的国家，也是如何使一部分人急剧地富起来而使另一部分人更加悲惨的极好典范。

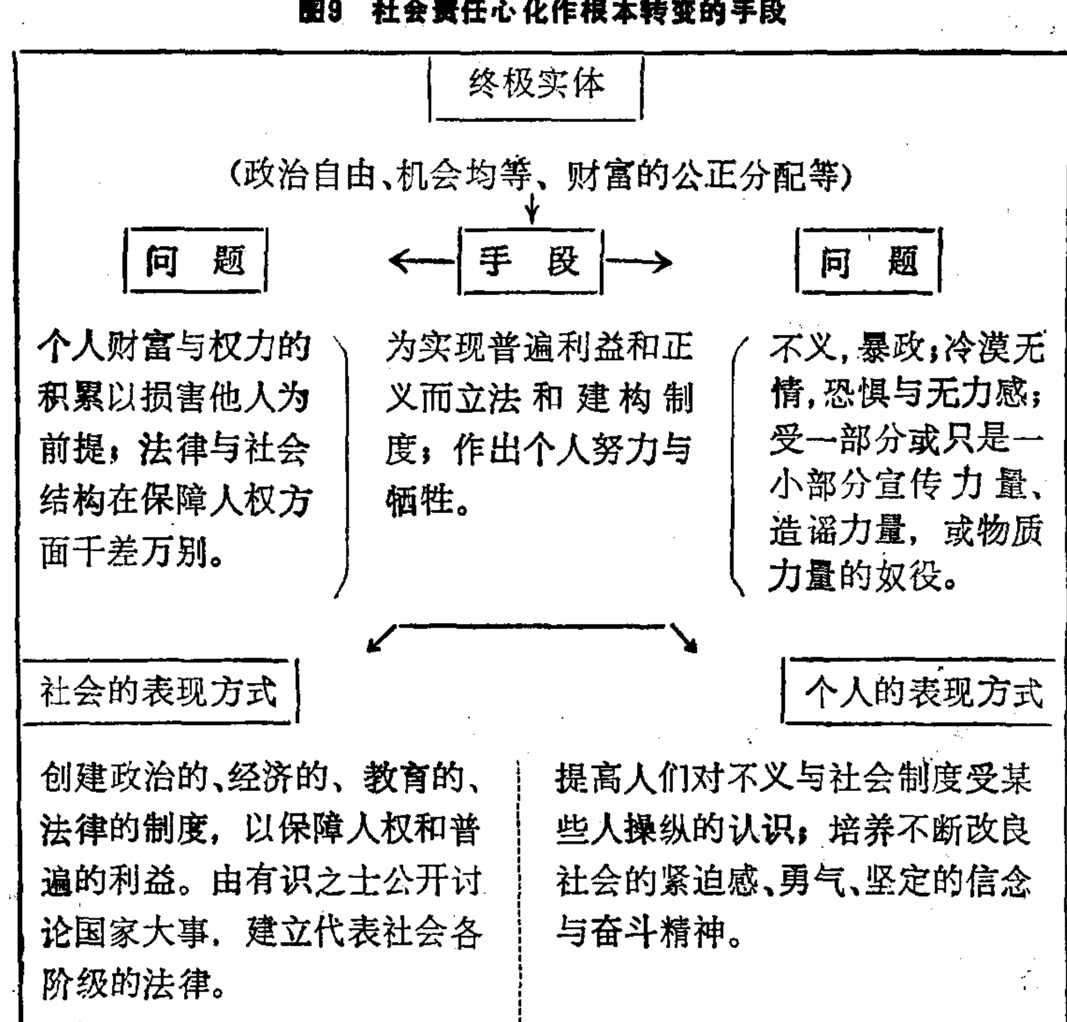
甘地所领导的争取自由的运动，比起马克思的解放运动更具有鲜明的精神性，但他却认为宗教并不高于真理与正义(甘地是个虔诚的印度教教徒)。虽然马克思与甘地都赞同要依据理想在革命后建立一个社会，并认为社会主义是实现社会平等与经济平等的最好途径，但甘地却被1917年俄国革命的暴力吓坏了。

自从人的价值被认定为源于神启以来，现代世界出现了五种革命的道路：美国革命、法国革命、工业革命、俄国革命与中国革命。它们全都是在社会正义与平等的旗帜下进行的。它们在

多大程度上实现了自己的目的固然需待探讨，然而毫无疑问的是，投身社会变革的人们都确信，一旦人民生活在正义、富足与相互友爱之中，那就实现了终极实体。

图 9 表明政治生活与社会生活能够成为实现根本转变的手段或途径。

图9　社会责任心化作根本转变的手段



3．以政治自由与社会正义纠正权力的滥用

图 9 告诉我们，在人类的境遇里，宗教职业家与教育家，往往构成人类处于困境中的一个因素，因为他们传统地把人生引

入宗教的生活。他们总是维护压迫与奴役的现状。比如有些人指出，在美国盛行奴隶制的时代，新教教会在维护奴隶制方面就起了积极的作用。这些教会通过许诺奴隶们在来世（而不是此时此地）会过上更美好的生活而使奴隶们安份守己。当传统的宗教制度或宗教团体使群众确信自己是无助的和无能为力时，就起到鸦片的作用。因为这会使群众对暴政、压迫与不义变得麻木不仁。

然而在另一类宗教表现形式中，这种状况却会激起人们对终极实体的关心，并认为它能够根治人类的困境。在这种类型中，终极实体意味着自由、正义、社会和谐与平等。这种终极实体认定人类的真正生活，是一种"社会的—政治的—经济的"生活。从最根本上说，是社会的动力制约着从教育、艺术到技术各个领域的发展。所以，人类最高目的是实现社会的、政治的、以及经济的自由，从而使人们生活在正义、富足、日益友爱的氛围之中。

135

4. 道德之路：立法与个人努力

人们要实现根本的转变，就要做到下述二点：努力与信任。"努力"是指一种"社会的—政治的"努力。这种努力旨在组建社会，其主要内容是制定法律与确立社会的结构，从而实现普遍的权益。而"信任"则是指蕴于全人类心中的一种品质或能力，借此人们可以创造或改善社会的政治体制，实现全人类的利益。由于信任的因素并不依赖于把上帝或神当作人类善心的源泉，因而这种意在根本转变的手段，就成为所有宗教表现形态中最艰难，但也是最令人乐观的手段之一。艾伯特·卡姆斯在《抵抗、造反及死亡》中指出了这种社会行动的艰难所在：

> 就象人生走到尽头，会有一处作为归宿似的，有朝一日我们会一下子彻底自由；而这种理想的（或观念的）自由根本就不存在。只有痛苦地，前赴后继地赢得解放；迄今，我们依然前进在获得彻底解放的道路上。我们所获得的自由微不足道，而我们面前的道路还无限遥远。①

正如卡姆斯指出的，这种转变模式注重变革对发展新的可能性的价值。因此，有关政治（统治）、科学与技术的社会认识体系的核心因素，就在于人们不断变革的能力。凡是没有社会效益的东西，迟早都会被打得粉碎并被埋葬。尽管人们关于权利与职责的观念会因时而异，但人类对责任的承诺总是推动人们把社会的、科学的、政治的能量集结为运动，由此去追求那能够使普天之下民众皆受其惠的幸福。 136

5. 社会的与个人的表现方式:解放运动

由于人类道德取向中的基本因素之一是付诸行动，因而有时很难把社会的表现形式与个人的表现形式截然分开。要想在法律、在普遍的经济机遇、平等的政治权利方面，创造一个对所有的人都公正的社会，就需要在能力、勇气与信心等方面形成个人的与内在的认识。许多革命都意在消灭引发革命的起因，亦即增强全人类的生活价值。而要呼唤社会的变革，人们必须提高自己对或明或隐的各种不公正的认识，比如在种族歧视和性歧视方面。与此同时，人们在认识上还必须执著对社会结构与经济结构的新观念。举例来说，南美革命的领袖格瓦拉在其讲

① A.卡姆斯《抵抗、造反及死亡》，1970年版，第93页。

演《论我们的共同愿望——消灭帝国主义，创造新的道德世界》中就曾阐述说：

> 如果不在人的思想上发生一种变化，即唤起一种对人类的友善态度，要想实现社会主义是不可能的。在正在建立社会主义和已经建立社会主义的国家里，这种变革必定具有个人的性质，然而与此同时它也必定具有世界范围的性质，因为它与所有遭受帝国主义压迫的人密切相关。①

不过，我们还是能够将社会的道德表现形式与个人的表现形式区别开来，比如人们在改变制度方面所作的努力，就属于社会的表现形式。在美国，企业家或政府代理人若不是合乎法律地与他人相同，如享有平等的机遇，或在犯罪后受到同样的审理与处罚，联邦法律就会阻止或禁止他们动用联邦基金。这种开放性的社会体现了这样一种观念：通过保障每个人不可剥夺的权利而增进整个社会的福利。这种根本转变的手段，注重的是用立法革命与政治革命来实现社会的变革。这也恰恰说明仅仅形成一种观念或共识，即把正义与公正当作一种理想是根本不够的(必须付诸行动)。然而某些社会变革是渐进的，并在追求法律平等和社会平等的人们与认为其他价值更为重要的人们之间，经常发生冲突与争斗。

为了说明人权的社会表现形式与个人表现形式如何在道德问题上相互作用，我们可以简要地回顾一下美国历史上的二次运动。一个是公民权运动，它明显地受到传统宗教势力与人类争取自由之动因的推动。另一个就是女权运动，它的起源和目

① 《格瓦拉讲演与著述集》，J.杰拉西编辑，1968年版，第379页。

的都显而易见地蕴于世俗之中。

在美国的近代史上，人们要求在社会问题上与经济问题上具有个人的自决权，其最富有戏剧性的运动是公民权运动。这场运动中最显著的和最积极的力量来自黑人基督教团体。然而人们在此运动中不是靠上帝的救援之手，而是把教会与政治运动结为一体。多少年来，教会一直是黑人社会活动的中心。在 137 教会尚未成为三K党迫害的目标之前，那里一直是黑人聚集在一起进行崇拜活动与讨论问题的安全之所。而在那血雨腥风的年代里，马丁·路德·金象甘地一样，领导他的追随者执著传统的宗教信条，进行非暴力革命，并且使该运动具有很强的内聚力。教会成为一种粘合剂，它把各种公民权以一种人所熟知的方式结合在一起。然而当运动进一步发展之后，其最大众化的表现形式则往往是唤起人们关注世俗的问题：教育平等与经济平等。杰西·杰克逊牧师不再只是简单地教会黑人孩子如何祈祷，而且还教会他们说“我是个人”。

在现代美国社会，其世俗性较为鲜明的争取解放的运动是女权运动。之所以如此，亦和教会有一定关系。在大多数基督教教会中，僧侣以男性为主，这种状况有助于系统地否定妇女的经济权利与社会权利，而无法使妇女借助传统宗教实现自己的目的。坚决反对女权运动的人士认为，女权运动违背了对神圣法律的标准解释。他们还感到妇女地位与作用的变化，是对家庭制度以及源于《圣经》的一般社会道德的冲击。在这种社会变革中，最为重要的标志之一是在语言上注重包括妇女在内，而不是把她们排斥在外。女权运动者认为，由于语言表明了文化的主旨与价值，因而在表现人性和神意时，绝不能只是表达某种男子气。

虽然近来某些女权运动者很关注神学语言、以及宗教制度

内部神职人员的作用等方面的问题，但最根本的与占主导地位的关注焦点，却一直集中在经济、法律、教育、社会的权利问题上面。自殖民地时代以来，某些自助的妇女团体，一直在为妇女有权进医校、有选举权与同工同酬等不懈地努力。女权运动者宣称，如果没有对一切人皆适宜的平等，也就不可能有普遍的福利。

6. 人的努力是否足够？

由热情激昂的社会改革家提出来的理想，的确能够煽动或推动听众付诸行动。然而从历史上看，似乎又没有足够的证据表明人民有足够的善良与意志，无所畏惧地确保政府永为人民的公仆。因而有些哲学家提出，人若不与上帝关联在一起，他实际上就不可能，也没有责任完成这项任务。J.E.斯密斯（耶鲁大学的一位哲学教授）曾明确表达了这种看法，他说：

> 道德若不立于宗教之上，就不会有一种自我批判的原则或本质，因为严格说来它不具有超越性。道德本身属于这个超验之体，而这个超验之体则可评判道德。……如果一种生活不具备宗教的信仰，那么这种生活中的道德就既无保障也不完美。①

然而，在我们目前所讨论的这种终极实体模式中，虽无超验之物作为动因，但它还是有一种动力，能够促使许许多多的自愿

① 《宗教与道德》，载于《宗教杂志》，第29卷(1949)，第93页。

者通过参加和平队[1]帮助第三世界开发资源，为穷人作法律事务方面的服务，或到处奔走、使政治犯通过“国际赦免”而免于囚禁和虐待等。这些行动中的道德，难道有赖于宗教吗？对于个人来说，献身于革除这种种弊端的事业，是需要勇气与执著的，而且往往要经过抗争，才能不断地推动社会的改良。而这种献身的结果，既有令无家可归者找到住所（哪怕是废弃的房屋）这种小成就，也有诸如作为中共革命象征的“长征”那样的史诗。

138

五、综　述

把伦理、道德与正义结合在一起，一直是传统宗教表现形式的一个重要组成部分。在伊斯兰教、犹太教与基督教这类有神论的宗教传统里，道德被看作神意的外化。这种神圣意志不仅体现在个人行为里，而且体现在统治者统治社会的方式之中。

在假定有一种自然法则在宇宙中起作用的传统里（如公元前4世纪的古希腊哲学以及佛教），人的善与美德（伦理道德）的表现，被看作实际上反映了那种与美德之超验价值相一致的东西。

而执著第三条道路的人们认为，根本就没有超验的实体。但其道德生活却通过社会行为转化成一种宗教的表现形式，并且具备它的五个根本特征：

(1) 人类的境遇充满了恐惧、不义、冷漠和暴虐。群众遭受那些握有权力但却专谋私利的领袖们的控制与奴役。

(2) 根治恐惧与冷漠状态的终极实体是自由的国家以及人

---

① 根据1961年《和平队法案》，由志愿人员组成的美国政府代表机构，到1971年，和平队成为美国睦邻关系委员会的分支。服务期限一般为2年。——译者注

人平等。这种境界的标志是社会的责任心与和谐，它会促进社会、政治、经济的良好发展。

(3) 通达终极实体的手段是采取社会的、政治的、教育的行动。其总的结果是改变世界的现状，并建立一种不断改进的目标体系(模式)。在这种关联中，各种目标都不是永恒的，而是可变的，它们将随着正义、自由以及普遍福利的意义发展而变化。

(4) 当只有宗教的生活才是道德的生活时，社会的表现形式就会包括通过确立特定的社会制度以谋求社会的变革。其目标之一就是确保政府永为人民的公仆而不异化。

(5) 就个人而言，宗教的信念意味着人们要认识到追求正义的斗争永无止境，意味着人们要有勇气、有信心去为社会的不断改良而斗争。

在我们总结实现道德之善的三条不同途径时，人们可以回想一下自己是如何确立道德水准的。它们是源于传统的宗教信念还是来自非超验的认真思考？当人们读到J·E·斯密斯所说的"如果一种生活不具备宗教的信仰，那么这种生活中的道德就既无保障也不完美"这种观点时，是赞同还是反对？

139

无论如何，人们要记住下述这一点：宗教生活的世俗表现，为执著传统宗教表现形式的人们提供了一个机会，使之借此反思自己的信仰，有可能思索一下某些人为何能够不借助任何一种超验的力量而有善行善举。

第八章 理性的力量

理性力量如同社会职责一样，乃是人类借以建构自己日常存在的人类意识形态之一。理性具有一种能力，它能够在二种不同的经历或体验中发现相似性与因果关联，并且能够为这种相似性与关联命名。举例来说，人们不仅感受到太阳和火所共有的热，而且还从经验中知道它们是不同的事物。人们除了能够从这二种不同事物中抽象出诸如"热"这样一种属性之外，还可以从其他的感觉经验中抽象出其他的因素，如把太阳、月亮、行星、恒星联系起来，形成"天体"这样一种范畴(分类)。人们在这样做的时候，往往是不自觉的，经常是借助区分与关联生活中可以认同的因素，去体验世界，并精神地赋予世界以秩序。

在这一章里，我们打算把理性和个人的自我意识联系起来，探讨人类理性的能力。理性可使人们认识自己，可使人们了解相似性与不同点，还可以借助语言和象征表达这些思想。这些能力长久以来在对传统宗教问题进行探讨的过程中，一直是重要的手段，而且在解释或证实观念与信念方面，以及在抉择宗教立场的批评方面，尤为重要。但是，语言（在逻辑上它是"抽象"的产物）及其逻辑关联能否引导人们达到终极的理解？正如我们在本章结尾处所讨论的，理性的目的就是要为人们提供这样一种工具。

要想用这么几页的篇幅讨论有关逻辑、语言构成、形式逻辑的所有成果与问题，那是不可能的。就我们的目的而言，只要说

明理性如何阐明实体可以被人们认知(不是"只知其然而不知其所以然")就可以了。在人类历史上，理性一直被看作传统宗教的有益助手。各大世界宗教都把理性作为一种工具，借以把握宗教经典的真谛。然而，倘若人们认为世界万物皆可用理性来理142 解，除此之外什么都不存在(没有神、没有超意识、也没有永恒的宇宙法则)，那么逻辑与哲学本身就变成实现根本转变的手段。有鉴于此，我们分三个方面探讨这些问题：(1) 用言语明确体验的作用，(2)传统的宗教思维对理性与反思的运用，(3)应用的与反思的理性成为实现根本转变的手段。

一、用言语明确体验的作用

很多人都以为，象树木、建筑、飞机这些物体之间的区别，以及诸如善恶之类的价值区别，都是不证自明的。他们把这些东西当作真实的东西来理解。然而在严肃认真的思考中，那些明明白白的、或一望而知的观念与判断，却变得无以自立。一些想当然的事情，诸如"太阳升起来了"或"人的躯体与人的生命一样持久"，若基于批评的立场来看，都不过是些"解释"而已。同大多数人所看到的"太阳升起来"相反，某些人运用数学分析说明这本是地球在环绕太阳运动。不少人认为人成年以后一直到死，基本上是同一个躯体，而在另一些人看来，躯体是处于不断的变化之中，因为老的细胞死亡了，新的细胞取而代之。尽管许多明明白白的定义在解释日常体验时非常有用，但它们对于人们就人类体验所作的哲学的、或理论物理的分析(重点是揭示隐含的原因或生命的结构)却很少有益助。这种分析所要求的定义，需能对人类体验中的不同性质作出明确的区分。所以，当理性被适用于传统的(神学的)和非传统的宗教探索时，明确的定义就

成为推理过程的一个重要因素。

1．语言的建构作用

定义通过将某物与其他事物比较而确立它的独特性质。比如，天主教僧侣中大主教与一般祭司的区别。某些术语是自我定义的，例如在有神论的传统中，"上帝"总是指一位人格神。与此相同，"拯救者"本身包含有人需要拯救的观念。这种自我定义的观念给理解这类定义的人们一套用来体验事物的精神手段；比如说"如果我们相信有位拯救者，那我们务必要获得拯救"。定义倘若能在一定程度上为人们指明思索的方向，那就会在人的自我意识过程中起到巨大的作用。

一个定义越是一般，越是抽象，它的作用面就越大。我们若在个人体验的圈子里给事物下定义，这个定义就只能在极狭小的范围里起作用。然而，很多定义都是超越个体的。当摩门教的创立者约·史密斯以天使摩罗尼来扩展基督教之"拯救者"的定义时，他的新定义只是个人体验中的一种观念；然而一旦他说服其他人也接受和承认这个定义，他的体验就不再仅仅是个人的了。 143

所以，一个词汇越是一般、越是抽象，也就越能够摆脱具体的个人体验的束缚。诸如爱、真理、实体、以及意义这类词都是相当抽象的，但也是不准确、或不确切的，因为它们是从不同的感受与意义中抽象出来的，而又运用于各种不同的具体经历中。词汇的抽象意义随着人的思维发展而发展。就拿"爱"这个词来说，婴儿或许能感受到父母之爱，但他根本不知道"爱"。待孩子长大点之后，"爱"这个词的意味不仅被孩子有所把握，而且还用到妈妈和爸爸身上。但当孩子进入青春期后变得得浪漫了，转眼间也就有了不只一种爱。这也就是说，

“爱”这个词的作用面在不断扩展。从事宗教研究同时又很浪漫的年轻人会相信世界上确有一种神圣的爱在起作用。这种爱存在于人类体验之中，同时又超越了人类的体验。然而，由于人类有抽象的能力，人们可以理解“上帝如此爱世界从而以圣灵生下圣子”这句话的含义，而不顾及人们对这句话所作的具体分析和判断。正是因为人具备充分的推理能力，才能理解一个词最抽象的性质，也才能形成某种观念（如爱），并把它溶化在自己的理解之中。

事实上，人们形成某种观念——它曾与具体事物密切相关，但又意指某种相当任意和不确定的事物——的独特能力，既是非常有用的，同时又是很成问题的。如果来自两个国家的代表坐在一起讨论“上帝赋予的权利”问题，以便形成一种理论的话，那么第一件事就是先确立“上帝”一词的意义。假如他们能够形成一个一致的定义（很可能是无法就此名称形成一致意见），他们还必须确定在“上帝”这个背景里，“权利”究竟为何物。只有在澄清这些词汇的意义之后，代表们才能进入实质性的探讨。来自不同背景中的人们在相互交流中遇到的困难，表明人们有关事物的定义与其经历密切相关。无论人们自觉与否，由文化经历所孕育的观念，总是对人们建构个人的自我意识产生重大的影响。

2. 定义的作用

哲学家们以不同的方式解释定义的作用。每一种方式都各不相同地解释了思想观念与现实的关系。在此，我们仅讨论西方哲学中的二种主要的思潮。

对定义作用的第一种解释出自古希腊的亚里士多德。他认

为定义是用“言语表达出来的事物本质”。这种本质蕴含在事物的底层，是事物之不变的特征。各种表面的变化最终都要归结其本质。举例来说，如果人们把圣诞树定义为“某种有装饰的、用于圣诞节的绿树”，那么只要某种东西具备了这个本质特征，就可分类归在“圣诞树”的名下。但是我们要注意到，这里的定义并没有说明树是天然的还是人工制成的，也没有说明装饰物 144 是有机的还是手工制作的。因为这些细节都是表面的差别，不属于本质部分。

通过认识事物的本质特征从而把握事物，这是西方逻辑的主要任务，也是印度思维与中国哲学反思的主要环节。人们认为事物有一种本质，由此确认，或反复地、更完善地再确认自己所经验的现象，由此形成有关事物真正本质(实体)的观念。这是人们把知识与现实联结起来的一种方式。总起来看，这种把知识与现实联结起来的方式有赖于三种假设：(1) 存在有其本质，(2)本质可以定义，(3)定义可以形成有关纯粹本质的观念。

有关定义作用的第二种解释认为，定义如果适宜于具体的思想关联就是有效的。比如，树、星、人的定义的有效性，不在于它真正完美地表现了所有可能的树、星、人，而在于它合乎人们造就它、使用它的目的。然而，如果定义只有在特定的关联(而不是本质的反映)中才有效用，就会引出下述二种后果。

第一个后果正如哲学家维特根斯坦在其后期著述中指出的日常语言中的定义是“弹性”的。同一个词汇在不同场合的使用中所指的并非同一个事物。“圣诞树”可以指谓许多物体，它们虽有共同的属性，但绝不是在每一点上都相同。有些树可能是尖顶的常青树饰以蜡烛，有些树可能是环饰以彩灯的绿树，还有的可能是金属制成的尖顶树，上面罩以圣诞灯光。尽管它们有这样那样的不同，但“圣诞树”一词对它们全都适用。

第二个后果是，如果某一个词的关联变化了，那么这个词的定义也随之变化。正因如此，生物学家把人划归“脊椎动物”的分类，完全不同于希伯莱赞美诗作者把人说成“仅次于上帝”的定义。同样，美洲印第安人对动物的细致分类，同现代动物学家的分类相比，也有着完全不同的目的。让我们看一看他们有关“郊狼”(产于北美西部草原)的定义。第一个定义出自一位名叫休米沙写的奥卡纳甘印第安人，第二个定义则引自《自然史手册》：

〔定义1〕在所有真正的人问世之前，最初是一些动物人生活在世上。

科约特(郊狼)是其中最重要的，因为他后来受命于“灵主”，他比其他人更多地为世界造福。然而有时候，科约特并不为“灵主”效力，这时他就会作出某些伤害之事，或招惹麻烦以自得其乐。最终，他会自讨没趣，而其他人则落得一个笑话。只有摩勒不笑话他，她是他的妻子。

我们都把科约特叫作“欣—克—利普”，意即模仿者。他喜欢嘲弄和模仿别人，或试图这样做。他诡计多端，有时讲起话来就象个骗子。①

145

〔定义2〕郊狼：犬属。身长(从嘴到尾端)大约4英尺，其中尾部占1/3。平均重量，雄性可达50磅，雌性可达30磅。耳朵又大又直，构成其显著特征。颜色为浅棕色，杂以灰、黑色，有时杂以白色。腹部呈白色，耳朵则深黑。外观似灰色的大牧羊犬，或浅黄色的德国垂尾牧羊犬。一月份产仔。3岁至10岁为生育期，孕期为63天，幼仔初生时目盲，但有毛

① 《科约特的故事》，见兰塞姆

皮。哺乳二周，三周后带出洞穴之外，六周之后可独立外出。七月间离开父母。直到仲秋家庭才又团聚。冬季产仔。寿命最长的可达13年。①

显而易见，这二种定义表现出人们在构成它们时抱有不同的目的。在我们进一步探讨定义的作用时，我们会看到它们都是正确的。

二、传统宗教思维中的理性

所有的宗教，不论强调由先知，部落首领，或门徒记录下来的，上帝直接启示的宗教（如犹太教、基督教、伊斯兰教）；还是遵奉某种光荣传统的宗教（如正统的印度教与古典的儒教），都运用人类理性去阐明和解释"被赋予的真理"。在力图正确地解释原初的启示或彻悟时，神学家们从三个不同的方面运用理性：(1)运用严密的语义、句义分析，解释那些对永恒真理与光荣传统的论述。(2)建立一套宗教准则，以便有助于人们决断那些针对具体情况而提出的、有关生活之真谛的论断，其具体情况究竟是发生在最先认识到这些真理的那一代人当中，还是出现在数十年以后的事情。(3) 将理性本身当作把握生活与宗教观念的一个补充源泉。

1. 理性解释启示与精神彻悟的作用

人们为了使真理传之久远，做了大量的注解，这些文献与日

① 《自然史手册》，第2版（1975），第693页。

俱增，其中每一种注解都力图对不同的宗教论题作出正确的、然而又是动态的（灵活的）解释。这些文献对于了解不同的学派与宗派是必不可少的。犹太教的法典，印度的传统，儒教的经书，基督教新教中的马丁·路德、加尔文、约翰·卫斯理的著述，全都是人类力图正确地解释原始之“道”的精神与论述的典范。与此相似，在日本净土宗（始于13世纪）的各派之中，门徒们在研究和宏扬本宗派创始人的著述时，大都是按照以古代印度梵文或巴利文写就的佛教经典来阐发自己的观点。的确，只有通过认真地考察世界各大宗教传统内部各种解释的演变，才能理解这些传统发展的历史。这些演变往往导源于对神圣经典的某一部分作出重新解释，或出自对早期传统的重新评价。

人们不断地力图返回到原始的神圣法则，神圣传说，以及形而上学的真正意旨上来，但这些努力由于宗教象征不是事实，而只是一些形象与观念而变得复杂化了。它们是信徒们所主张的那种深藏的、需待理解而把握的实体的表象或工具，而这种实体又几乎不可能仅凭简单的表象就可获知。这些象征体现了终极实体的不同方面，从而引出诸多的解释。诸如“耶稣基督的神性”、“婆罗门”、“上帝的意志”、以及“空”这类象征性的观念，全都引出了各种不同的解释，它们往往是相互矛盾的，或者在逻辑上是对立的。比如，耶稣怎么能由上帝与人所生？这种主张在逻辑上自相矛盾。在现实生活中，这种解释最重要的宗教象征之意义的努力，会造成宗教团体内部的张力。这种张力曾引发基督教的宗教改革运动（1500—1650）。马丁·路德与天主教教会内持教皇立场的卫道士们展开了论战，其焦点之一是信仰的本质。马丁·路德认为信仰是指个人的信仰，一个人只要有信仰，就获得了得到拯救的力量，此即“因信得救”。而这一主张若能成立，那么僧侣们（他们当时是极有权势的）在个人寻求解救的

过程中，就不再是必不可少的了。这种对僧侣（他们从属于罗马教皇）权威与权利的否定，打乱了基督教教会的格局。结果，对一个术语（信仰）的解释，竟把欧洲基督教一分为二。在此后的四个世纪里，随着欧洲的影响渗透到南美、北美和世界的其他地方，这种分化的影响一直回音不绝。

2. 理性对确立宗教准则的作用

宗教的解释如此重要，有些人甘愿为之赴汤蹈火，这是为什么呢？解释之所以重要，是由于它们确立了准则。正确的、或说令人最可以接受的解释，具有建树重要的社会规范、神学规范与道德规范的作用。比如当人们以理性来解释非理性的宗教幻想的意义时，就会影响到社会关系，人们采用的特定仪式（而不是其他仪式）、道德抉择、或信仰本身等各个方面。神学概括具有证实宗教观念、并使之代代相传的作用。在宗教生活中，这种神学论证一直深受重视，几乎与"原初的表述"居于同等的地位。

长期以来，圣公会对是否接受同性恋者担任牧师的问题，一直争论不休，这是为什么呢？《新约圣经》要人们无论邻居做什么都要回报以爱的真义又是什么呢？是否有一个不可逾越的界线，一旦逾越它们，人们就不再是某一群体的成员？《哥林多前书》第6章说："无论是淫乱的、奸淫的、作娈童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂人的、勒索的，都不能承受神的国"。而该书第13章又说："爱是恒久忍耐，又有恩慈。爱不是嫉妒。……不计算人的恶，不喜欢不义，只喜爱真理。凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐"。如果将这二段论述相比较，我们更相信哪一段呢？诸如此类的论争绵绵不休。这种努力与其他各种努力，都是要澄清圣典（《圣经》、《古兰经》、《吠陀》等）的原旨，而要做到

这一点，就要运用理性（它是通过观念和语言表现出来的）作出解释。

有两个典型例证可以说明各大宗教传统在表达那种超越逻辑的对真理的感知时，如何将理性作为自己的组成部分。在伊斯兰教中，信仰与行为的准则是《古兰经》，即上帝意旨的“复述”，《古兰经》中的话是穆罕默德复述的安拉的意旨。在穆罕默德之后的几代人中，伊斯兰世界出现了不同的解释学派。在这些解释中，既有属于原教旨主义的字面解释，也有提出或引出不少问题或争执的自由发挥。而绝大多数穆斯林则认为，关于如何实现上帝意旨的基本问题，《古兰经》已经给出了现成的答案。在伊斯兰纪元的第三个世纪（公元8—9世纪）的时候，出现了一种基于逻辑与批评探讨的辩证神学，即“凯拉姆”。它力图阐明《古兰经》的真理，并用逻辑驳斥那些不是保持《古兰经》的原始主张、而是志在创新的学派。艾什尔里[①]是位伊斯兰教的正统神学家。在其后半生中，艾什尔里一直尽力用逻辑论证与哲学思维捍卫传统的伊斯兰立场。尽管在他看来理性没有独立的效用，而且自己毕生关注的焦点也是要展示先知论述的真义，但他所运用的方法完全不同于其他拘泥于经文字面意义的伊斯兰学者。

在古代印度，正当雅利安文化（约从公元前1500—前1000年时从波斯进入北印度）从印度北部向东南扩展之际（约在公元前1000—前300年），吠陀宗教的领袖们着手把自己对永恒真理（“吠陀”）的理解体系化和定型化，而这些真理是从遥远的年代流传到他们手里的。这些领袖人物认为，对真理的模糊理解既不可能得到久远的传播，也不会在变动不居的环境里持之以恒。这

① 伊斯兰教教义学家（873/874—935），早期属强调真主的超然性的穆尔太齐赖派，后创立新学派，成为兴盛的呼罗珊学派。——译者注

些宗教领袖把自己的宗教觉悟融汇在格言（“经”）的形式之中。反过来，这些“经”又成为解释的对象。在至今大约二千年前，有一些正统的宗教学说（“见”）力图为人们疏导思绪，使人们借助观念与技巧，认识到最高的真理。古往今来，没有一个学派能够只靠宣称自己比别人更高一筹就会赢得信众，不同学派的导师最终都要靠理性与明晰的表述论证自己的观点。

正统的印度学者象艾什尔里一样，运用哲学的概念为老百姓指出正确的方向，并为之确立一套规范。而最终认识真理，还需某种形式的精神实践。此外，能否澄清错误的与无知的思想，还部分地取决于人们对事物本质的认识（这种本质部分地要靠逻辑命题来阐明）。总而言之，各种注释全都表明理性具有这样一种能力，它可以借助逻辑论证的手段，或澄清、或分类、或解释需待探讨的问题。

148

3．理性作为认知的补充源泉

迄今我们已经看到，在宗教史中，当人们需要证实和澄清这种观点或那种观点时，运用理性和逻辑来达此目的的情形。然而还有另外一种观点认为，理性和启示或永恒法则是同样重要的，在真理首次被发现之后的岁月里，它们在理解真理方面，可以说平分秋色。

某些神学家主张神圣的或永恒的力量，在其存在的每时每刻中都显示自己。对他们说来，人类理性这种能力有着特别强劲的作用。此外，当一种历史悠久的宗教传统传播到一个新的文化氛围之中，或进入新的时代（如伊斯兰教传入非洲、印度尼西亚、美国）时，在执著令该传统创始人信服的象征的人们，与执著新象征（用自己的语言重新定义）的人们之间，形成了某些矛

盾。如黑人穆斯林妇女是否应该戴面纱，不去工作，而且在外出时要跟在丈夫身后并保持"适当"的距离？假如她犯了通奸罪应被乱石砸死吗？伊斯兰教的惯例应如何确切地运用于当代生活？

（1）基督教

理性在多大程度上能够被看作认识真理的积极力量，取决于它与启示处于怎样的关系之中。罗马天主教神学家托马斯·阿奎那认为，理性不仅能够，而且应当运用任何已知的知识证明上帝的独立存在。阿奎那说，即使哲学反思并不是人们掌握宗教知识的唯一形式，或最高形式（最高的真理只有借助启示与信仰才能获得），但也有必要这样做。

与阿奎那相似，英国圣公会主教约瑟夫·巴特勒①提出，上帝不仅通过耶稣基督做了独特的启示，而且通过自然的和道德的律令显示了他自己。巴特勒在《宗教推理》中提出，我们是通过反思自己的本性得知上帝道德之完美的。他认为正如有自然的物质法则一样，也有一种自然的、总的道德原则，正因如此我们才能通过第一手的考察与比较揭示它们。然而巴特勒坚持认为，这些道德原则，就是《圣经》中展示的那些原则。

比较晚近的基督教神学家保罗·蒂利希②也极为推崇理性。他认为理性作为探讨人类本性的手段，对于精神反思来说最为重要。基督教教徒被告之以要用心、灵、精神去爱上帝，而以精神去爱上帝意味着什么？蒂利希认为哲学真理涉及到终极实体，而这正是宗教的信仰。哲学的真理论述了终极实体的结构，论述这种实体如何超越存在的具体形态（或具体观念）。尽管在圣

① 英国圣公会会督，伦理学家（1692—1752），主张提倡信仰上帝的启示教教义。——译者注

② 神学家、哲学家和辩证神学的代表（1886—1965）。本世纪20年代，他是德国基督教社会主义运动的领导人。——译者注

托马斯、巴特勒主教与蒂利希教授的神学之间有根本的区别，但 149
他们都用神学的方式说明，只要在理性思维中坚持理性法则，道德法则和独特的神圣启示，最终皆源自同一源泉这一立场，理性就会发挥积极的作用。

(2) 伊斯兰教

伊斯兰教如同基督教一样，一直致力于解决理性与启示的关系这个神学问题。其中最有戏剧性地运用理性、以概括真理的学派之一，是穆尔太齐赖派。①他们总是批评某些穆斯林神学家，因为这些神学家声称必须以《古兰经》与传统（《圣训》）为基础建立神学，其他一切都需排除。他们坚持运用逻辑的原理论证上帝的唯一性。当这种唯一性与《古兰经》或《圣训》中的某些论述有所冲突时，穆尔太齐赖派就运用逻辑证实自己的神学主张。然而大量地运用理性，常常使他们与正统的神学家分庭抗礼，特别是围绕人类自由与上帝之绝对命定之间的关系，以及《古兰经》是上帝的创造还是上帝的属性这类复杂的问题上，相互间的对立就更加尖锐。

(3) 佛教

有关这一问题所提出的例证，迄今全都是宗教学者在运用理性论证某种宇宙本质（安拉、上帝）的过程时，既认为这一本质是超越于所有具体的宗教体验，又认为它是一切宗教体验的源泉。但是还有与此不同的例证，它们表明逻辑还可以被运用于其他的方式之中。这种方式并不主张有一种根本的宇宙本质，而是把逻辑当作一种途径，使之沿此认知最高的真理。公

① 原指伊斯兰教内部在政治或宗教问题上守中立的派别，自10世纪起指8—10世纪活跃在巴士拉和巴格达的思辨教义学派别。——译者注

元2世纪印度佛教哲学家龙树①，就以理性对“万物皆空”的观点作了论证。龙树在《中论》里否认有诸如神、物质、时间或宇宙之类的自我存在的本质，认为它们根本不能成为人类认识或直觉的对象。他对各种主张本质是一种实体的立场加以逻辑的（辩证的）批判，并在此过程中阐明自己的观点。龙树的论敌攻击他说，逻辑在龙树手里已成为更为本体的东西；而龙树则反驳道，他所运用的逻辑亦是相对的，不是绝对的，它不过是一种认识手段而已。一方面，无论在启示中还是在直觉里，理性都不是形成知识的起点。另一方面，理性也不能依据本质性的命题、借助完善的推理（演绎）获得某种确定性。龙树提出，概念和论述作为认识真理的手段虽然十分有用，但它们必须与存在的任何形态一样，在其本质实体方面被视为“空”。

三、理性乃是实现根本转变的途径之一

> 理性对于哲学家，犹如基督教教徒得到的恩赐。恩赐使基督教教徒付诸行动，理性也使哲学家……尽力使真的成为真的，错误的成为错误的，可疑的成为可疑的，可能的成为可能的。哲学家忙得很，由此你可以勾划出一个哲学家的完美形象：当他没有根据作出批判时，他知道如何缄口不语地生活。②

150

迄今我们已经看到，理性和推理作为一种工具，有助于人们探讨和表达那些来自传统宗教进程的语言。在探寻、研究宗教

① 古印度大乘佛教中观学派创始人（约3世纪），主要著作为《中论》和《十二门论》。——译者注

② 范·鲍默编辑《当代西方主要思潮》，1934年版，第374—375页。

真理的过程中，理性是诸多有益于人类的工具之一，而逻辑则成为启示的一个重要伙伴。当历经几个世纪之后，或移入不同的文化氛围之中时，逻辑与启示结为一体地同真理相关联。而在这一节中我们将看到，在没有明确的超验实体的情况下，理性本身会成为实现根本转变的适宜手段。它与把理性思维作为内在的论证或外在的辅助手段虽有共通之处，即都处于诸如运用定义、形式逻辑与抽象等传统关联之中，但目的却与之根本不同。图10表明仅靠理性思维，亦可实现某种根本转变。

1．认知真理可澄清混乱模糊的思想

将理性看作实现根本转变之最充分的手段或途径的人们，

图10　理性是实现根本转变的途径之一

终极实体

（精确的知识与判断：通过分析的反思、澄清概念而达到真知）



问题	手段	问题
混乱与模糊的观念。非理性决断与情感强迫所导致的行为。	逻辑分析与系统的反思。观念的澄清，语言的精确使用。经过公众分析与共同经验所检验的观念的系统阐述。	未经分析的意识形态与模糊不清的主张。语言和逻辑的误用。

社会的表现形式	个人的表现形式
教育人民掌握逻辑、哲学反思、数学、明晰的对话与表述。理性地制定法律与政治经济政策。有说服力地和明了地进行交流。	喜爱具有确定性的知识。在检验善与恶的判断时体验到安全感。通过理解发展自己对规律与意义的认识。

认为人类境遇中的苦难来源于无力清晰地思维。因而关键在于，人们往往以某种无所谓的态度使用语言，这就使人们的论述听起来就象《透过镜子》中的矮胖子。矮胖子认为如果有一天变成"未生之日"的话，那么一年就只有364天了。

"当然，"艾丽斯说。

"你要知道，现在只有一天是生日，这真是你的福气啊！"

"我不知道你说的福气是什么。"艾丽斯说。

矮胖子脸上泛出傲慢的微笑，"你当然不知道，我来告诉你吧，我的意思是说有一个善意的打击表示赞赏你。"

"可是福气并不是指一个善意的打击表示赞赏啊，"艾丽斯反驳道。

矮胖子用相当轻蔑的口吻说："当我用一个词的时候，它所意味的东西就是我想让它意味的东西，而且不多不少就那么多。"

"但问题是，"艾丽斯说，"你是否用一个词意味许多不同的事物。"

矮胖子说："问题在于它是最主要的，因而它就是全部。"①

一旦定义的作用失去控制，诸如"真理"、"自由"这类抽象概念在运用过程中，不仅不可能使对话变成对真理的探讨，反而会把人们引入歧途。

如果人们生活在语言丧失逻辑关联的世界里，情感就会取代理性，人们就会丧失理解现实的能力。执此看法的人士说，由

① 卡罗尔《艾丽斯的漫游和透过镜子看》，1949年版，第127页。

于人们割断了自己与实体的联系，就会承认社会事务中有绝对的权威，而毁灭生活中最有意义的可能性，甚或毁灭生活本身。由非理性行为造成的危害，不仅在于人们忽略理性 而且在于人们无法理解自己与世界。

然而人们有一种理想，认为一旦实现它，就可以解决由情感压迫、概念混乱和言语不当所造成的混乱。这种观点认为世界上有真理，而且人类思维可以认知它。人类思维借助逻辑语言、自然科学与数学去认识这一真理。真理一旦被人们发现，人们就可以反过来运用逻辑和数学公式展示这一真理。这种清晰明确的表述反映了自然界各种关联的秩序与平衡（和谐）。它能够使人们获得一种安全感，并由此获得驾驭非理性社会决断的手段。 151

2．理性工具：逻辑分析

只要人们（信徒）把理性看作知识的最根本的和唯一有效的源泉，理性思维的过程就能成为实现根本转变的独立手段或途径。在西方知识界、某些哲学家，尤其是逻辑学家，把人类理性看作人类存在最为突出的特征。他们赞同狄德罗的观点：理性对于哲学家来说有如天赋。他们认为，思辨的技巧与思维日益清晰的发展，对于形成有价值的人际关联（建立一种交流的境界），对于形成“社会—政治”的决断，是绝对必要的。下列因素构成这种非传统进程的精华： 152

△清晰明确的观念是一种使人类生活有序化的力量。

△人们不仅要知其然，而且要知其所以然，这是获得真知卓见的关键。而为什么的问题则需逻辑的探讨来解决，

亦即探讨事物之间的必然联系。

△哲学探讨的是宇宙和无限的实体，概念与逻辑分析(过程)合乎实体之最深奥的本质。

△通过教育，人们可以运用自己与生俱来的理性能力。

这些论点令人乐观。近代哲学家怀特海也曾在其对思辨哲学的定义中，表达了自己对人类的理性能力满怀希望：

> 思辨哲学力图建构一种连贯的、逻辑的、必然性的、普遍观念的体系。借助这个体系，我们经验中的所有成份全都可以得到解释。我这里所说的解释，是指我们意识到的、享受到的、愿意做到的、认识到的、以及想到的一切，全都具有下述特征：它们全都是一个总结构的具体例证。因此，哲学的结构应当是连贯的，逻辑的，而且就其解释方面而言，也是适宜的和充分的。①

(1) 理性工具的历史

借助理性的探讨以实现根本转变，在西欧自18世纪启蒙运动以来有了显著的发展。那时的哲学家(如狄德罗和伏尔泰)借助批判与分析的思索，大声疾呼人类精神的新觉醒。尽管启蒙运动的领袖们在对理性的探讨中依然运用“上帝”这个词，但其意谓已和有神论者的意谓不完全相同。在启蒙运动之后的讨论中，“上帝”一词经常用来表示理性的深厚力量。

启蒙运动思想家们为了论证理性是实现根本转变的正宗手段，他们不得不论证理性乃是人类的根本所在。他们认为人类

---

① 怀特海：《过程与实体：论宇宙论》，1929年版，第4页。

生来具有理性的能力(我们是“人类”)，甚至在人类意识到自己有这种能力及其作用之前，就已经处于理性的支配之下了。法国哲学家笛卡尔主张人类理解事物的方式与途径是天赋的，而非后天习得的。无论处于何种文化之中，人们认识世界的根本模式或观念都是上帝、思维与物质存在(事物的广延)。笛卡尔的思想之所以重要，乃是因为他提出了人类如何才能认识到事物真谛的问题。理性进行推理的过程有如下述：

△假如根本的观念早在人类意识到它们存在之前就已经存在于世了；

△假如根本的观念对于能够进行思维活动的人都同样不可避免；

△那么人类就有可能借助自然手段(理性)的完善而进入根本转变的境界。

153

于是乎，构成笛卡尔哲学基础的格言“我思故我在”至今仍闻名遐迩，就毫不足怪了。

荷兰哲学家斯宾诺莎对于如何使理性在神学之外形成一个新的体系，以便能够解释一切现象，提出了更为独特的见解。在下述引文中，斯宾诺莎提出一种极为重要的理解事物本源的方法论。

于是问题变得很显明，思想理解的自然物体越多，相应地它就越加理解自己。由此进一步造成相应的变化：思想理解的自然物体越多，它的方法也就相应地变得越加完善。如果思想掌握了有关绝对完美之存在的知识，或变得对它

有所意识，那么思想本身也就变得绝对完善了。[1]

在此，有必要指出，斯宾诺莎在他的著述中也使用了“上帝”（或神）这个词，但其意义是“一切的源泉”，即他所说的“构成无限属性的基质”。如果要找一种极简便的方式把斯宾诺莎的“上帝”与有神论者的上帝区别开来，我们应当记住下述这一点：斯宾诺莎认为理性的目的在于完美地理解和把握上帝，而圣徒们连想都不敢想到这一点。理解的方式有如数学的演算体系，因为它极其完美，因而能够解释一切可能的思想和体验。

从17世纪跨入20世纪，我们面临的是逻辑实证论学派。其代表人物有哲学家R.卡尔纳普[2]和A. J. 艾尔[3]。这个学派就实体的本质及其与人类理解的关系，提出两个基本命题：(1)推理的思维（从前提到结论）是表达思想的最根本的，甚或是唯一的手段；(2)情感虽是人类的一种表现，但它不能具体化为推理式的语言，因而需要通过表述的转换。这也就是说，任何思想的表述所给出的信息都必须力求科学。

这两个命题听起来显得很深奥，但实际上却一直蕴含在科学家（主张地球已有亿万年之久）与原教旨主义的基督教教徒（直接接受《圣经》的表述）之间，至今未休的论战之中。在科学家看来，任何一个科学命题若遇到事实的挑战乃是一件好事，这会引起他们的兴趣与关注。此外，科学界奉行的法则是，每个命

---

① 斯宾诺莎《理解改进论》。

② 逻辑实证论学派创始人和领导人物之一(1891—1970)。生于德国，后移居美国。主要著作有《世界的逻辑结构》，《语言的逻辑结构法》，《含义和必然》与《盖然性的逻辑基础》等。——译者注

③ 英国哲学家，牛津大学逻辑学教授(1910—1989)。主要著作有《知识的问题》，《哲学和语言》等。

题都必须随时准备被证伪(证明是错误的)。这意味着一个真正表述知识的命题,必须包括能够被证实的证据;否则,就不能称作真正的命题。当基督教执著世界是在6天之内被创造出来的命题时,科学家经检验认为这种说法不符合地质学的证据。然而,当基督教声称万物之始,上帝创造了天和地时,科学家却无以应答,因为没有证据可资检验。逻辑实证论者认为这类主张(上帝创造天地)有如一种感叹或一种情感表达,但它却没有给生活提供有效的信息。 154

(2) 理性工具概说

认为理性力量是一种超越力量或转变力量的人们,对于如何才能把握真理的问题,执著二个观点。首先,他们认为实体是有规律的,而这种规律又是人类思维固有的、自然的组成部分。其次,他们认为如果理性是修养而来的,那么人们从修习中获得的知识,不仅会改进目前这一代人的存在,而且会影响到后代,使之进一步改进。虽然一个未经逻辑训练过的人在听到某些分析时会感到厌烦,但人在精神和情感方面却既不会干涸也没有荒漠。下面这段话就显示了思维活动的能量与激情:

> 人会怒发冲冠。人会勇猛探险。人有理智,他对宇宙的惊奇使之有些畏惧,同时又从中发现了自己。人信仰宗教,充满好奇心,勤于思索,求知心切,并渴望理解。人信奉旁门左道,竭精殚虑地苦于求索,喋喋不休地问这问那。人不停顿地求索和探讨,他那不停步的思维不断地、反复地反思自己拥有的知识,检验它,探寻它是真知,还是古人当作知识的某种假设。①

① D. 索利特《第四种美国信仰》,1964年版,第180页。

从这段话里，我们会感受到那种上下求索的精神和勇气。这种精神一旦与细致的、逻辑的推理结为一体，理性就会成为实现根本转变的手段。

四、个人的表现形式：思维活动

对个人而言，理性的作用既有实践的意义，又有愉悦的意义。就实践方面说，能够确切分清一个判断是好还是坏的人，总是能够作出合理的商务决断。而在推理方面欠缺的人则不大容易做到这一点。假如一个中等规模的公司准备就哪一种计算机系统适于装配或不适于装配的问题作出决策，公司总经理必须把说明计算机性能的 IBM 、王安、得克萨斯器械公司的资料加以筛选，然后才能作出最合理的选择。买主在第一次购买计算机时，绝不会只靠自己的直觉。

理性在实践中的适用范围很广，比如评价一场政治辩论，评价总统有关外交政策的讲话，评价上级（家长或老板）的指示等，人们一旦明确了是非，人们一旦理清了思绪，就会不甘于被别人引入歧途，他们在同其他头脑清楚的人谈话时会变得有说服力。他们变得能够按照自己的世界观作出决断。

理性除了具有实践的意义之外，还会令人感到一种独特的愉悦之感。人们总是面临一些必须加以彻底思考的问题和观念。155许多人在攻下一个棘手的问题或课题之后（接触难题→思考→有所理解或结果），都体验到一种解脱与欢乐结伴而来的快感。理性绝非必然就是冷冰冰的、严肃的事情；只要处理得当，照样是件轻松愉快的活动。

五、社会的表现形式：教育

这种转变类型主要的社会表现方式是教育，尤其是哲学、逻辑、数学与自然科学等方面的教育。当父母与教育委员会声称我们有必要重新打好基础时，他们总是让我们读、写和演算。如果我们认真考察这三项基本功，就会发现它们是理性思维最必不可少的组成部分。人们在阅读中掌握了超越个人体验的抽象词汇与观念。而在人们动手写作之际，他们就要学会如何以连贯的、逻辑的方式表述自己的思想。人们在写一篇论文之前，先要准备一个提纲，这本身就是一种逻辑进程。数学就其每个方面说来都是一个系统，在这个系统里，公式的得出或结果要靠演算来检验。人的思维首先要经过这种基本功的训练，然后再经过自然科学、哲学与物理学等方面的扩展，才有可能描述宇宙的规律。

正因为教育是使理性完善的第一步，所以20世纪的文化哲学家，诸如J.赫克斯利与F.S.C.诺思罗普等人认为，大学在现代世纪，有如中世纪教会对于12世纪的欧洲。从某一点来看，教会能告知当时人们想了解的(有关实体)的一切；而如今，大学(就其最佳状态而言)也为人提供相似的信息。人们通过社会科学、通过创造性的想象，通过对艺术、文学的反思，通过宗教研究，通过运用物理科学作用于自然进程，通过如此这些方面而理解了自己。如今，哲学有了更重要的作为，因为它重在分析人们如何“认识”实体。由此它与如何描述信息，如何将信息分类，如何想象某种场景，或如何爱一个人等区别开来。理性成为理解与把握事物的关键，成为作出令人满意之决断的、最为明确的基础。

六、综　　述

理性的作用在于认识到事物之间的共同性与差别，并为事物的特性（属性）命名。当我们在讨论宗教进程时运用这样的理性定义，是因为我们看到了理性在建构宗教观念的过程中的作用。从某个方面看，无论在群体内部表达某种重要的宗教观念，还是在群体之外向其他人解释这些观念，语言都是必不可少的工具。

158

一旦我们理解了理性如何构成宗教的基础，也就理解了它在宗教进程中的作用。理性既可以成为传统宗教表现方式的辅助手段，本身又可成为某种宗教转变的进程。

基督教、伊斯兰教、印度教、佛教等等，全都在自己的传统中运用理性解释那些至关重要的观念。如果某种观点的倡导者能够逻辑地、令人信服地表明这种观点的正确性（效力及其合理性），那么反过来，人们就可能依据此观点建立某些规范。然而，无论理性是神学家的多么重要的工具，它总是属于派生的或第二位的。

在习俗与文化发生变革的情形下，理性可以保持传统宗教表现方式的活力。在这种情形下，运用理性就变得相当重要，尤其是在宗教跨越了文化疆界，或历经技术与经济数百年发展变化之后，更需要运用理性来解释宗教的意义。

最后，理性乃是一种独立的实现根本转变的手段。在社会革命运动中，理性有可能成为一种独特的、非超验的宗教进程。当理性成为一种宗教进程时，它包括下列五点要素：

（1）人类境遇经常陷于情感失控，概念意义混乱，丧失理解能力等。专制的或狂热的权威可能会滥用语言以便为自己谋私

(形成强权等)。

(2) 根治人类混乱的理性是明确的思维与清晰地表达观念。借助精确的思维与表述，我们能够透过误用理性所产生的层层迷雾，发现真理。

(3) 使理性思维明晰化的途径是在精神方面和语言表述方面，加以精确的逻辑训练和实践。这条实现根本转变之路的特征在于精细的分析，由此导致明确清晰的思维，并改良人类的境遇。

(4) 这种进程的个人表现方式是在演算出一道难题、或攻下其他人一筹莫展的论证后所产生的激奋之情。而头脑清楚的人是绝不甘于被粗陋的论证引入歧途的。

(5)这种实现根本转变之途径的社会表现形式是教育，尤其是哲学、逻辑和科学的教育。

当我们与朋友或同事就宗教问题进行非正式的讨论时，我们可以思考一下自己是如何运用逻辑和推理的；而在运用它们时，又对讨论的质量产生什么影响。

第九章　艺术创造的力量

159　美具有宗教的意义，因为无论何物，只要它真正是美的，必是其完美的表现形态之一。从这一意义上说，美不同于漂亮与吸引力，因为漂亮的和有吸引力的或许是骗人的或徒有其表的。而且，某些事物尽管漂亮和鲜艳，但却不是必然地具有宗教的意义。另一方面，美又是一种品质，它使艺术显得和谐、神秘、生机勃勃，它使线条、色彩、韵律或节奏、音响与空间成为真实可信的东西。总之，各种艺术都是展现存在之最深刻意义的有力手段。从根本上说，艺术作品的意义不是某种事物（如自然物）的代表。艺术家借助想象与技巧创造的作品，使人们可以借助美的冥思与之直接进行深刻的情感交流。因而美通过艺术（无论是灵巧的还是粗糙的）而具备了改变生活的力量。

一、艺术在宗教中的重要作用

艺术是人类生活的基本组成部分。艺术牢牢把握或深深融汇的意义，既非少数精明老辣的鉴赏家的奢侈，亦非少数训练有素的艺术家的活动。在具体的宗教背景里，艺术的作用在于它在最深远的层面上，向人类展现了它的意义。复兴民间音乐和摇滚乐曾振兴起一种精神：它冲破了似乎构成本世纪50年代美国特征的僵化和齐一。年轻人、穷人和少数民族，纷纷转而运用艺术的表现方式创造秩序，并借此超越在他们看来是残忍（野

蛮)的和混乱的世界。

由于艺术具有转变的品性，它在宗教中的作用就绝非仅仅是为了描绘。艺术不同于快照，快照可以给我们一种直接观察到的世界形象，但艺术却是在人类感受的诸多意识层面中解释世界。通过艺术家的创造活动，某些人构造了自己的世界，这不只是要把线条、形式、以及空间拼凑在一起（适于商业的目的），而且要以最强烈的情感把这些因素按照特定的方式（体现出内在的精髓）组合为一个整体。神学教授朗敦·吉尔基在阐述宗教与艺术的关系时指出：

160

> 当一个事件——我们常把它当作艺术的题材——中断了时光的无聊流逝，而使人们进入一种美化的境界，进入一种新的意识或理解的境界，进入一种强烈的觉悟或溶化于自己所见情景之中的境界时，人们就会通过艺术而感受到一种超越（禅宗常常这样说），所以宗教与艺术可以相得益彰。①

当我们说“美”表达了精神上的“真”时，指的是什么？“美”的事物在表达“真”时有何特殊性？我们在探讨中把注意力集中在两个方面。在这两个方面中，宗教的意义通过艺术表现出来：(1)仪式的艺术与戏剧构成可见的神学；(2)艺术成为根本转变的途径之一，因为它给世界带来创造和美。

二、祭祀仪式的艺术是形象化的神学

我们所说的“祭祀仪式的艺术”，指的是使宗教传说或传统

① L.吉尔基：《艺术可以充实虚空吗？》。

的内容成为看得见、摸得着的艺术。这类艺术通常可以在教堂以及宗教建筑中看到，同时也可在戏剧和舞蹈中见到。祭祀仪式的艺术描绘出神话(诸如神、拯救者、圣徒等)的具体形象，它在宗教建筑中占有十分重要的地位。在大多数情况下，作为个人的艺术家、舞蹈动作的设计师和建筑师，总是把构成个人风格的诸多创造性，服从于传统宗教艺术的模式。正是出于这个理由，圣塞巴斯蒂安[①]总是被描绘得缚在树上，身上刺有剑，无论谁来画都是这个模式(参见图11)。同样无可置疑的是，人们脑海中铭刻着使徒的形象；这种使徒的塑像位于西班牙西北部的圣地亚哥大教堂里(俯视着入口处)，之所以如此，是为了人们在进入教堂之际，能够看到在他们上方的圣像。所以，祭祀仪式的艺术在宗教里乃是一种通俗易晓的艺术。

1. 宗 教 的 形 象

祭祀仪式的艺术与神学一样，运用有限的形式表达无限。但这种艺术又不同于神学，它不是借助言语的或文字的阐述，而是立足于形象化的象征。仅仅一个简单的形象足以胜过千言万语。象征的这种品质不仅存在于古代埃及宗教中(参见图12，动物头的神)，而且存在于印度的现存宗教里(参见图13，多臂神)。宗教艺术家虽然是以其最完美的方式尽力表现宗教传统或传说的内容，但却受到文化的制约。所以，只有在印度教的背景里，才可以说把神战胜一切阻碍的神性描绘成象头神是正确的和适宜的。因为象头神具有大象般的力量，他可以破除任何障碍。而那

161

① 早期基督教徒(?—约288)。曾在罗马军队中任队长，他引领许多士兵信奉基督教，此事暴露后，皇帝命令用乱箭射他，幸得不死，由一信教的寡妇护理诙复健康。——译者注

图11 圣塞巴斯蒂安



些向他祈祷的人，实际上是在祈求他的力量。与此相同，关于基督掀开斗篷亮出圣心、或猴王的哈奴曼[①]（在印度教中他是罗摩

① 印度史诗《罗摩衍那》中的神猴 印度教罗摩派的崇拜对象之一。它力大无比，能够飞腾变化，作战英勇，本领高强，是罗摩的重要助手。——译者注

图12 动物头的神

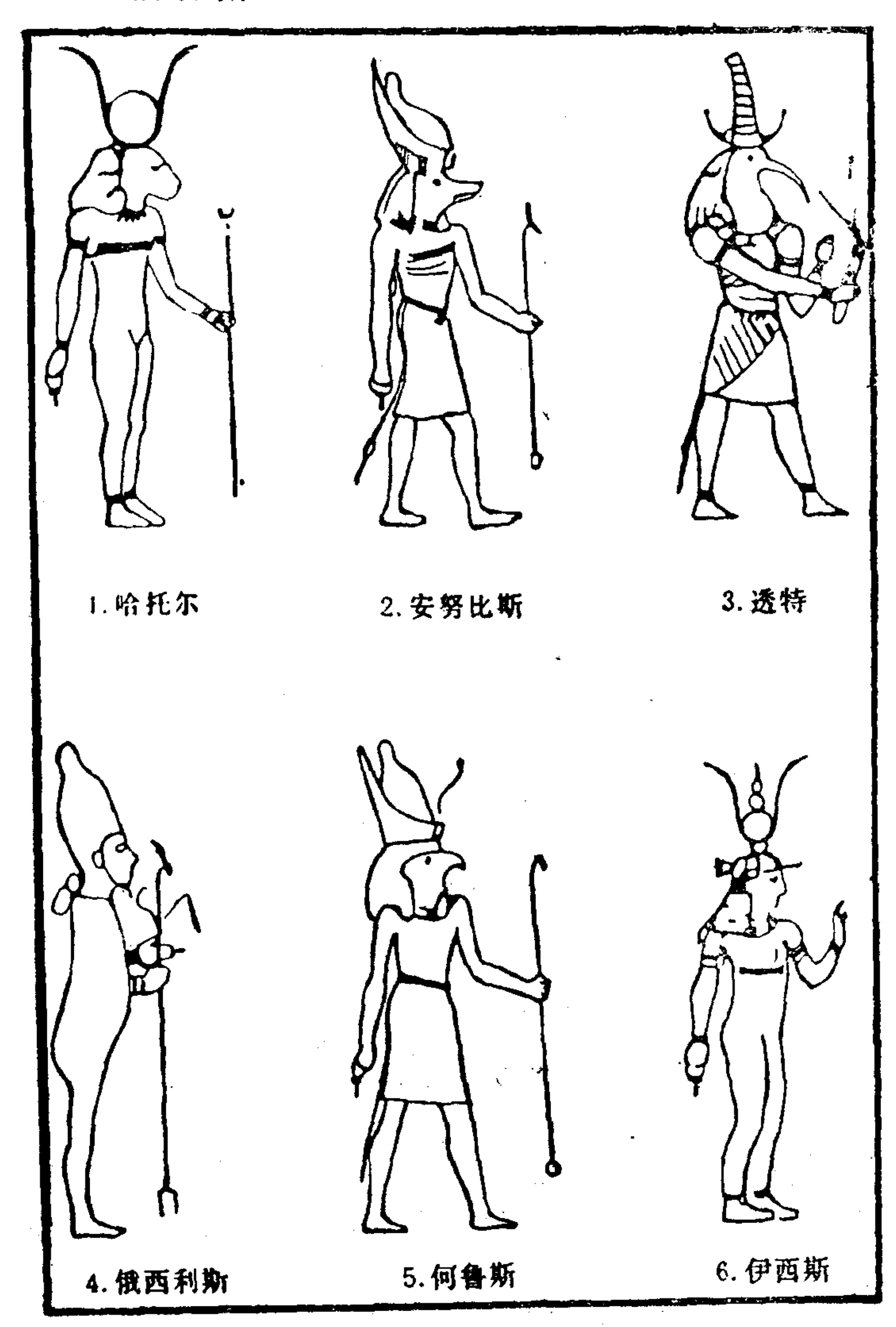
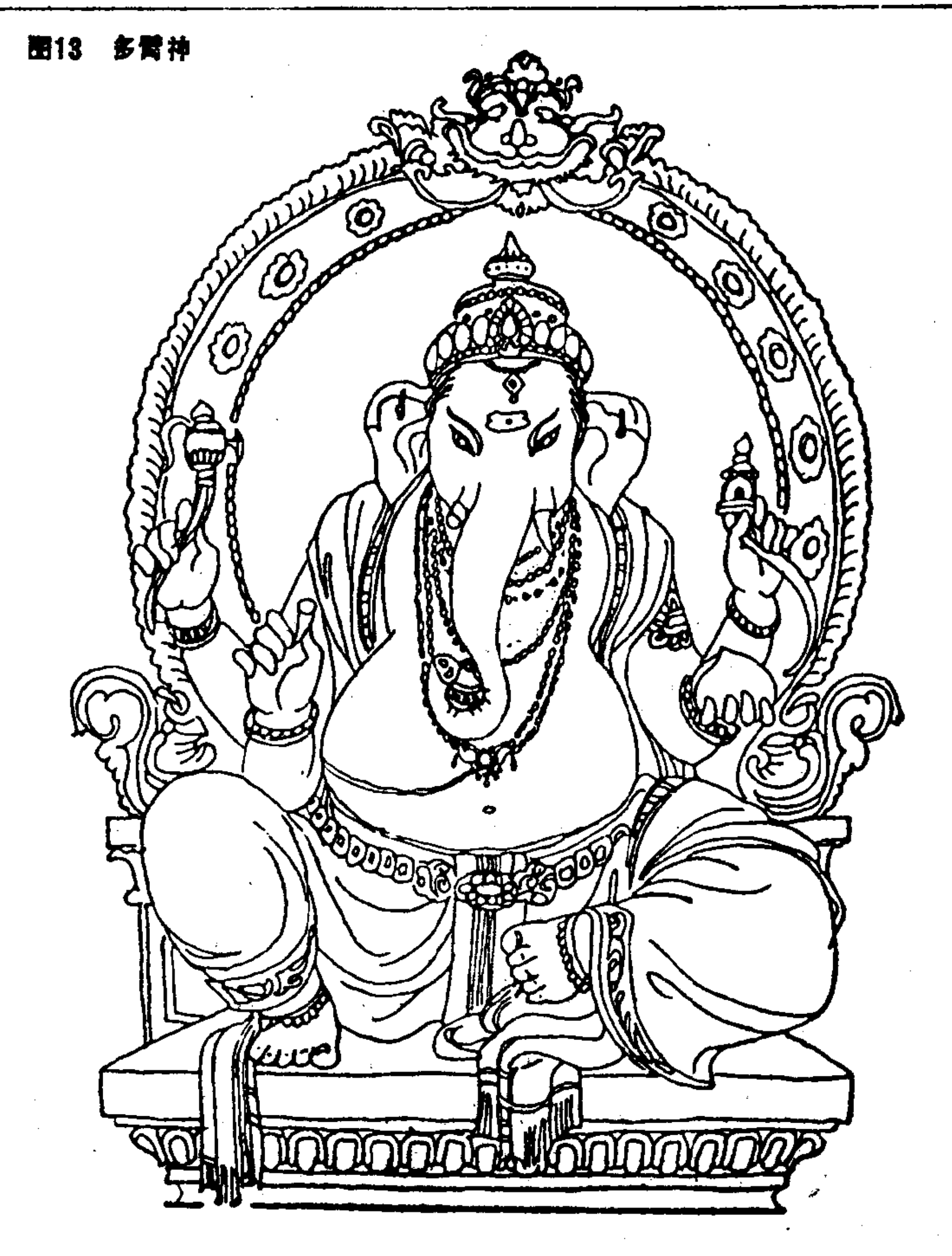


图13 多臂神



王的信徒）撕开自己的胸膛以表明罗摩[1]在他心中的描绘，在信徒的心目中丝毫不会感到残忍和虚假。

在传统宗教艺术的氛围里，艺术家总是不得不失去自己的个性，以便使自己完全变成神的自我表现的工具。在印度，对艺

① 印度教神名，原为十车王之子，后被神化。罗摩派认为只要对他表示虔诚，并默念他的名字，即可获得解脱。——译者注

术家的教导和要求，总是告诫他们要极力排除杂念的影响，其方法是瑜伽，并借此完美地将神圣力量形象化，即使是以其十分可怕的和超自然的形象出现也无所谓（参见第 2 章阿周那对黑天的幻觉）。在每一个具体的宗教传统里，真正的艺术家所展现的东西，都不是民众司空见惯之物的复写，而是领悟事物或善或恶的门径。

为了引导人们通过艺术理解神圣，艺术家要依据特定的文化习俗来创作，以便使观察者能够直接领悟其意义所在。比如，162 基督教神学的核心人物是耶稣基督。耶稣传教、治病、缚在十字架上，以及躺在马槽中的婴儿耶稣等独特的形象，对于基督教教徒感知上帝的启示来说，都是关键性的。艺术家只有把创造美的技巧与人们熟知的形象融为一体，才能展示其宗教的意义。

印度教与基督教形成鲜明的对照，基督教聚焦于耶稣基督，而印度教却创造了众多的形象与形式以表现神圣的无限与超凡。四千年来流传的成千上百的神话与故事，构成位于印度庙宇和神龛中各种神像的背景与基础。在印度神话里，没有复活的故事（而复活的故事使基督的超凡非常明确）。神的超凡是用非自然的各种手段（比如用不同寻常的颜色）描绘出来的。黑天神的形象之一是夜蓝色的面孔，之所以如此，在于艺术家提醒观看者，黑天不仅与我们凡人不同，而且是无限的和永恒的。因为蓝色乃是永恒与无限之色。黑天满脸稚气，蓝面孔、长头发、红 163 嘴唇，这些在西方人看来或许奇妙得近乎怪诞。然而对于理解这种奇特形象之象征意义的信仰者来说，黑天是一个朋友和启示。

恰如表达宗教意义的艺术创作习俗在各个文化之间有很大差异一样，在一个文化体内部，由于人们以新的眼光看待老的真

理，其习俗也会变化。在祭祀仪式的艺术这个范围里，风格方面的变化，往往会导致理解上的变化。17世纪初叶的西班牙画家埃尔·格雷科把基督复活描绘成神秘的与非自然的事件。与此不同，16世纪的意大利画家廷托雷托却把同一事件描绘成比树木、花草和动物（它们作为背景）更为真实的事实。但是，我们能说这个画像比那个画像更真实吗？在艺术家创造的神圣的可见形象里，以及在观者受作品影响的范围里，二者都明确表达了真实。

与此相似，在佛教的历史中，佛陀也是以不同的方式来描绘的。有时他被描绘成处于冥思的宁静与肃穆中，他半闭的双眼及其姿态表达了完全（或彻底）的安宁。有时他被描绘成坐着说法的形态。艺术家们用来表现佛陀一生不同活动或事件的比较喜爱的方法，是运用标准化的手势：一种表示说法，一种表示冥思，还有一种用以表达怜悯。此外，在表现启蒙性质的风格方面也有所变化。比如在公元2世纪印度的乾闼婆艺术[①]中，我们看到一种从表现人体肌肉与骨胳结构的形象，转变到精神化的与规范化的佛陀形象的变化，这时的佛像具有柔和与流畅的线条，亦即超越了人类躯体本身的局限。 164

2. 宗教与动态艺术

舞蹈、戏剧与音乐再现了宗教真理和宇宙秩序，为了实现根本转变，人们自古以来就运用视觉艺术实现这一目的。在某些场合，音乐虽然可以作为伴奏而起到背景与氛围的作用，但是音乐本身自有一种独特的转变力量。

① 亦称犍陀罗艺术。深受罗马古典艺术的影响，以浮雕为主装饰佛塔与其他寺庙建筑，多以佛教传说为内容。——译者注

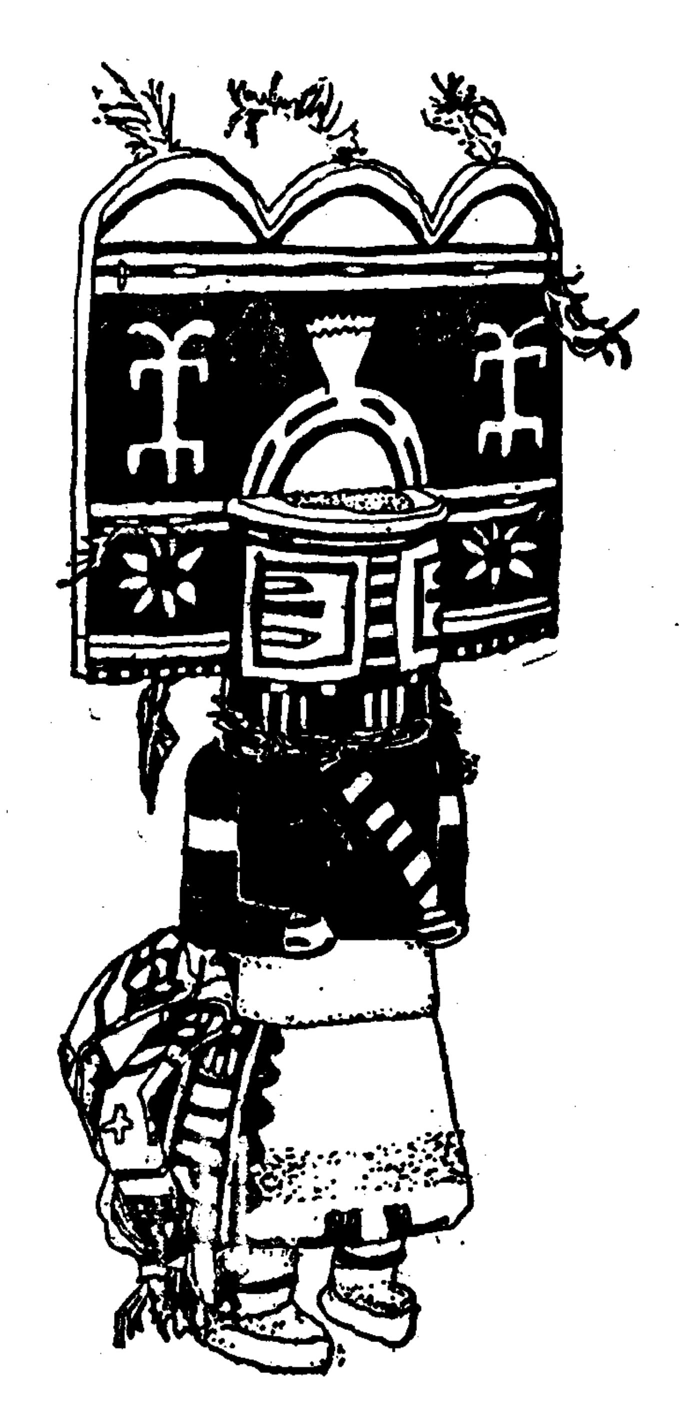
如果我们以公元前5世纪希腊为起点追溯西方戏剧的历史，可以说戏剧日趋衰微。但是直到公元12世纪时，戏剧还在演狄俄尼索斯(艺术与酒的保护神)。古典时代的希腊是戏剧的高峰期，从那以后便日渐衰落。但是在公元12世纪的时候，重新结构的戏剧经常在中世纪的教堂里，以戏剧的形式向公众宣传基督教的道德。这种戏剧化的演出有助于处于文盲状态中的平民领悟上帝的旨意，因而它部分地使民众明白了许多道理。由于希腊戏剧与基督教的戏剧都属于文字记载的文化领域，因而许多演出的历史与内容都在文献中得到保存，并且往往构成宣传宗教教规的教科书的主要内容。时至今日，在非洲和北美的传统文化中，宗教舞蹈与戏剧依然是主要的宗教表现形式。

当一个非洲人戴上羚羊皮的头饰跳起舞蹈时，他就变成一种精神力量(神)，并且是在这种精神力量的支配下跳来跳去的。在这种场合，即使知道舞蹈者的世俗身份也毫无意义，因为他的个人身份此刻已不复存在。同样，在亚利桑纳的霍皮人中间，举行祭祀仪式的舞蹈者们由于装饰成卡奇纳①蜂鸟、卡奇纳云姑娘或卡奇纳丰收谷物(图14)，就变成某种生命力量的代表。卡奇纳绘制得非常美丽，它们是宇宙间各种力量的管理者。在舞蹈仪式中，不仅舞蹈者发生了转变，而且作为观众的人由于被此种舞蹈所吸引，也加入到这种转变的行列之中。美丽的服饰与庄重的场合创造了一种宗教的艺术活动，这种活动可以和罗马的圣诞节期间群情激昂的庆典活动相媲美。

---

① 普埃布洛印第安人信奉的神，认为它是沟通人与神的媒介，每年在部落中居留半年。人们制作一种有装饰的木刻小人，作为神的代表。——译者注

图14　卡奇纳



三、音乐成为一种祝福仪式

某些名扬世界的音乐作品表现的是宗教的主题。不幸的是，欧洲的各大教堂并没有专为音乐而举行的仪式活动。石像165与装饰在墙上的宗教艺术，不仅与物同在，并且保持长久。但是音乐之声尽管可以充满整个教堂的内部，然而却不持久，不过这一点在崇拜者看来理所当然。在某些场合里，音乐的宗教作用显而易见，如每年一度在奥地利萨尔茨堡的莫扎特音乐节中，风琴音乐会总是在市内大教堂里举行的。在排演期间，音乐的宏伟与崇高成为充满教堂的唯一的宗教力量。甚至在风琴家停止演奏之后，音乐依然象一种赐福一样地萦绕在教堂之中。

显然，人类与各种音乐有着独特的关联。歌声会坚定人的信念，使歌唱者更执著自己的追求。战士们在行进中唱歌，被压迫者歌唱自己的苦难，而领唱者的歌声则会把犹太教徒聚集起来。"缪兹因"(祷告期间的报告人)用歌声召唤虔诚的穆斯林进行祈祷，当印度人在恒河中冲洗自己过去的罪孽时，圣贤则引吭高歌。英国的乔治三世曾被海顿《弥赛亚》(写于1741年)中的"哈利路亚"大合唱深深地感动了，以致他一跃而起。而东方的基督教教徒在唱"哈利路亚"时，则一直是站立歌唱的。

四、艺术是实现根本转变的途径之一

166 艺术不象其他非传统的宗教表现形式那样容易和宗教过程之结构的五个要素一致起来，艺术作为一种宗教的进程也很难概括。为了使我们的研究有连续性，我们的探讨依然按照相似

的结构加以安排(图15)。但是请大家注意，实现根本转变的手段同时也就是终极实体自身的组成部分。

艺术表现形式的各种要素很难相互分离，因为艺术深植于人类生活的真谛之中。艺术史家维克多·朱克兰德对音乐所作的论述，也同样适用于其他艺术：

> 假如我们在思考问题时不能把人、时间与音乐相互分开，就不可能提出音乐起点或起源的问题。……正如传说所讲的，音乐是神赠与人的礼物。其中的含义相当清楚。神不可能是教一句学一句地使人学会唱歌的。神不是以这种外在的方式赠与人这种礼物的。神的礼物来自人心，神打开了人的心扉并启动人的嘴唇。……从起源上说，音乐来自人而不是被赋与人的；即使说是赋与人的，也是通过拨动人的心弦而赋与人的。歌唱者或祈祷者情不自禁地听到他所唱的或祈祷的话，这个过程必定是封闭的。在这里，把听者与作者对立起来毫无意义。音乐既是一种礼物也是一种作品，而音乐家则既是作者同时也是听众。①

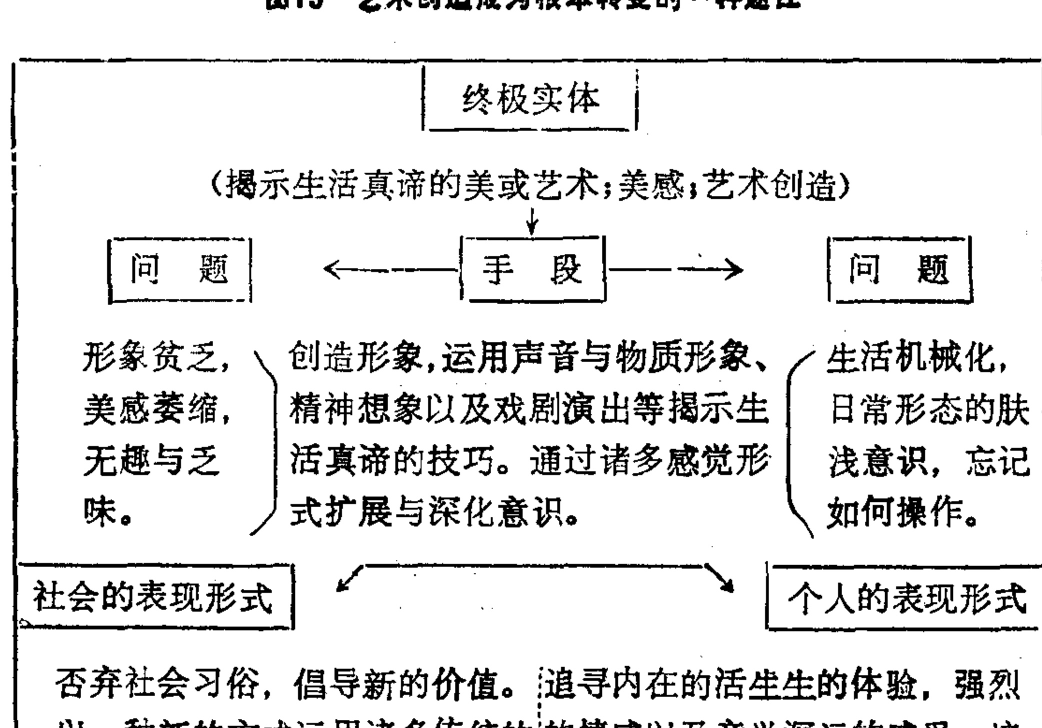
1. 艺术创造的力量弥补了形象的贫乏

有些人把艺术看作人类生活真谛的最高表现形式，他们认为人类境遇中的问题，在根本上是因为人对存在于一切生活方式中的美缺乏感受。人们已经变得非常理智，非常务实，非常谨慎，以致丧失其感受人类生活真谛的能力。结果，人的想象力日益枯竭，生活也变得索然无味。

---

① 朱克兰德《人，音乐家》，1973年版，第13页。

图15 艺术创造成为根本转变的一种途径



能够根治想象力枯竭的是艺术。从事艺术活动的艺术家大都是把创造的可能性(它们在艺术家的心里掀起波澜)具体展现出来。艺术家——或者说把美的创造当作根本转变之组成部分的人——展现了最深刻的实体，亦即人类生活的真谛。E.吉尔森是多伦多大学的教授，最近就艺术名作发表讲演，他认为人对美的领悟是存在亦即人类存在之最根本的东西，并称之为“本体论的体验”。他在《绘画与本体》一书中写道：

如果美作为一种喜悦领悟的对象就是它自身的话，那它必定根植于存在的本质特征中，但由于本质特征是本体亦即知识(或认识)的根本因素，因而是难以描述和定义的。如果我们说一个事物就是它自己而不是别的，那只不过是

自我定义而已。总之，我们绝不可能不考虑本体而只考虑事物的其他方面，事物的本体是事物的根本所在，但我们却不能把它放在眼前作为直观的对象。美的问题亦是如此。只要美处于这种关系中，它就使我们站到了人为的奇迹（或奇观）面前，仅靠我们对它的统觉就足以使内心充满愉悦。这是种最根本的本体论体验；而且恰恰在这一点上，它成为它自身秩序中的最终极或最根本的东西。①

于是，人们对美的领悟就成为一种力量，它在艺术家与观众身上创造了真正"肯定"（或积极）的东西。在富有创造的表现形式里，观众或听众与艺术家结合起来，因为他们双方全都置身于审美感受所具有的和谐、神秘、充满活力的氛围之中。艺术家所表现的东西，具有一种引导观众进入新境界的能力；而这种新境界则超越了习俗与传统的意识形态。当K.贾勒特弹奏钢琴时，或R.善卡弹奏"西他"（印度的弦乐器）时，演奏者与乐曲融为一体，形成一种创造的力量而使听众陶醉。歌唱家M.安德森与摇滚乐家P.贝纳塔也都有一种用音乐感染听众的能力，这种感染力使歌唱家与听众全都超越了肤浅的或表面的自我。 167

尽管在视觉艺术中，艺术家与观众之间直接的相互作用不如音乐那么普遍，但某些绘画传统认为在物体、艺术和艺术家之间有一种三个方面的神秘统一（或许，这种统一还要把观众结合进来）。下面这个故事，就戏剧性地讲述了这种由现实的某个层面，到另一个层面的转化：

① E.吉尔森《绘画与本体》，1957年版，第210页。

一天，皇帝看到吴道子画的一幅秀丽的山水画，画面上层峦迭嶂，郁郁葱葱，白云缭绕。皇帝看后赞赏不绝。这时吴道子指着画在青山一侧的门径，邀请皇帝和他一起去览胜，说完吴道子就爬上画卷，进入画中，并且回身招呼皇帝随他进去。但是皇帝有点踌躇和担心。然而转眼之间山旁的门关闭了，吴道子再也没回来。看来，只有吴道子愿意揭示他的作品是不是艺术。①

168

所以，在T.R.马特兰德看来，艺术"提供了一些新的参数，人们借此可进入未知的境界"。

2. 艺术手段：创造的想象

在这种艺术的非传统宗教表现形式中，通达终极实体的途径，与传统的宗教形式借助神话与祭仪（参见第三章）而通达终极实体之间，有一些令人感兴趣的相似之处。我们可以回想起许多人，由于他们把崇拜仪式的活动当作世俗世界与神圣世界之间的桥梁，从而能够借助神话与祭仪而实现其根本的超越。艺术的宗教表现形式也需要有具体的活动（音乐、艺术或舞蹈），由此才能把教徒或观众引入美的新境界。然而在这种情形里，活动的目的不是要把神圣王国渗入到世俗存在之中，而是借助某种传统的形式创造美，并通过寓于描绘中的想象与技巧创造出更真实的东西。一旦神圣与世俗的概念束缚了艺术家的手脚，那它们就会变成毫无意义的观念。

艺术作为通达终极实体的手段，表现在所有发达的文化之

① T.R.马特兰德《宗教是艺术》，1981年版，第158页。

中及其各个历史时期。在长达数千年的日本文化与历史更加悠久的传统中国文化中，艺术的表现形式有一种十分关注于民众世俗与日常生活的倾向。这种关注的意义十分深远，而且颇有代表性。①中国的士大夫相信，自然美与人们的完美表现了生活的真谛。他们很少关注来世或超越的实体，而是关心于幸福(亦即智慧)的生活，以及顺乎自然地享受各种人间的乐趣。在中国历史上，的确有很多诗人抒发了自己对日常生活的感受。唐代大诗人李白曾在《夏日山中》一诗中表达了他对这种美的赞赏：

懒摇白羽扇，
裸体青林中，
脱巾挂石壁，
露顶洒松风。②

中国的山水画家与诗人们在创造宁静、和谐与寂寞的情趣时，寻求的是激励意向与丰富自己的精神生活。中国人在培养自己的审美感受时，形成了对事物之间韵律关联的感受，同时还增强了自己自发地享受生活的能力。

在日本，人们对韵律之活力的关注同样占有重要的地位。人们对自然的欣赏显而易见．这不仅存在于神道教的正统表现形式中，而且蕴含于花园的布置与栽培之中。此外，欣赏自然美乃是诗歌与水墨画所要表现的主要意象。从政院时代(公元9—12世纪)以来，“文雅”构成极为重要的品格，人们注重培养自己的高雅情趣，即以完美的形态表现美，这不仅风靡于武士阶层，

① 参见O.卡库佐《茶道》，1906年版。
② 《全唐诗》第6册，中华书局1960年版。

而且渗透到民间百姓中间。如今日本有一种新兴宗教，它强调美是宗教最真实的表现形式。这种宗教（"PL教团"①）的首要信条是过一种"艺术的生活"②。充分实现人的潜能会形成艺术的创造，而这种创造则被看作最有意义的宗教表现。

3．社会的表现形式：提倡新境界

关于艺术生活在社会中的表现，最常见的评论或许是不落俗套，标新立异，乃至放荡不羁。从传统来看，艺术家总是不喜欢（即厌恶）社会习俗与呆板的生活方式。他们往往聚居在城市的某个部分，那里的房租一般比较低，而且各种类型的艺术家往往共聚一地。巴黎与纽约一直是最享盛名的艺术家聚居地。毕加索、海明威、G.斯泰因③、菲茨杰拉德④、莫奈⑤、雷诺阿⑥等，全都同时住在巴黎。此外，他们还是朋友。尽管美的最终表现形式乃是艺术家个人努力的产物，但从表面看来，艺术家的创作却是由其他艺术家激发出来的。

---

① 日本新宗教，1946年由御木德近创建，主张快乐地表现自我。——译者注

② H.N.麦克法兰《神的突现》，1967年版。

③ 美国先锋派女作家（1874—1946），在巴黎时，与其兄弟最早收藏立体派画家和当时法国其他先进画家的作品，如毕加索、马蒂斯等。海明威亦常参加她举办的沙龙聚会。斯泰因的文艺评论很受人们尊重，她随便的几句话既可使人成名，也可使人名誉扫地。她在自己的作品中，力图仿效立体主义理论，如着重渲染现时刻，运用略微变化的重复以及极端简单化和片断化的手法，其代表作有《柔软的纽扣》。

④ 20年代美国最有代表性的作家（1896—1940），1920年出版《人间天堂》一举成名。1924年迁居法国，第二年发表《了不起的盖茨》，是其最杰出的作品。

⑤ 法国画家（1840—1926），印象主义画派的发起人和领导者。作品注重表现光和大气氛围的瞬间状态。

⑥ 法国画家、雕塑家（1841—1919），接近印象派，风景画色彩明快，风格画富于动势。

当然，艺术品成为宗教的表现形式，艺术家只起到一半的作用，那另一半则是观众（或听众）。至少从音乐厅问世以来，教徒们一直主张观看芭蕾舞、歌剧、交响乐、戏剧和较为近代的画展，认为这可以进一步增进艺术的转变作用，亦即对人们自己的陶冶作用。本世纪60年代，闻名遐迩的伍德斯托克音乐节①出现在美国，在这种音乐会中，听众的作用进一步强化。艺术家、音乐和听众之间的相互作用，赋予艺术体验以新的含义。

4. 个人的表现形式：寻求体验

在这种意识的模式里，个人的表现形式强调的是寻求内在的活生生的经历、情感与感受。个人的自发性与由衷的表达构成最高的价值。正如我们曾经指出的，这些情感与感受是可以借助舞蹈、音乐、谋划乃至日常生活表现出来的。就此意义说，虽然农夫干的是耕耘，想的是按时收获，但他也是个艺术家。商人尽管干的是宣传引人的广告，执以公平的价格并售以良好的物品，从而使其买卖兴隆，但从那种特定意义上说，他也是个艺术家。在此，艺术成为一种个人的本领或能力，它使人们得以把握住具体事务的适宜的韵律与形式。这种个人的表现形式，能够抵销一个人作为商人或农夫等在人生境遇中所产生的某些困扰。

对于从事艺术创作而不是艺术地生活的人们来说，个人的

① 伍德斯托克为美国纽约州东南部一未设建制的村庄。为四季游览胜地。1902年后发展为著名的艺术家聚居区。1906年纽约艺术学生联合会的暑期讲习班迁此。1969年8月在伍德斯托克音乐节上举行过一次摇摆舞联欢，参加人数达30万，规模空前。以后跳摇摆舞的人被称为“伍德斯托克的一代人”。——译者注

表现形式就会大不相同。艺术家在其表演或作品中，把人类要赋予体验以意义的冲动具体化了。因此，艺术家的生活总是卷入探讨人类生活真谛的漩流之中。当然，绝大多数艺术家都不是有条有理的理论家，而是相反，以完全不同于哲学思维的方式揭示生活的真谛。然而，艺术家的创造力又常常超越他本人的个性（或素质）。梵高就可当作被这种创造力驱使的典型例证，但是这种创造力却是他本人不曾意识到的。至于这种创造力是

170

什么，或说艺术家追求的目的何在，则难以言说。作曲家I.斯特拉文斯基曾评论说：

> 我只关心作曲而不大关心这是不是我的作品。这部分地是由于没有人能够准确地、无遗漏地把诸多片断组合成一个完美的乐曲。这恰如我们现在不能完整无缺地说出我们所要说的话，只能在我想说它时部分地，即有所损耗地把它讲出来一样。①

哥伦比亚大学的哲学教授A.霍夫施塔特解释说，艺术家在从事创作时，不能完整无缺地认识到自己的目标所在，或说自己究竟要表达些什么。他们想要表现出来的那个实体，是在创作过程中具备其形态的，而这种结果是无法事先预期的。艺术家展现真理的程度（他们实际所造就的创作作品），取决于艺术家的素质与其所认识到的现实之间的关联，一旦艺术家创造的象征成为生活体验的真谛，那么寓于艺术之中的美就会反过来发挥其推动人们转变的力量。

我们要把艺术理解为动态的过程，而不能把它简单地看作认识的对象。为此，就要认识到艺术是每个人在不同程度上都

① 引自T.R.马特兰德：《宗教是艺术》，第149页。

具备的一种能力。而要体验到具体形态的意义，就必须在具体的生活中体验到“人类的存在”。艺术家并非一种与常人不同的怪物，只不过他们的使命不是要完成好某项工作（诸如耕田、教书等），而是要揭示整个人类生活的精神意义。这一点贯穿于各个文化与各个历史时代中。艺术家是这样一些人，他们能够把人性当中需要精神表现形式的那些根本力量具体地展现出来。美国的四对男女跳的方形舞、由黑人（在棉田里唱的伤感的）民歌演变而成的慢四步旋律，以及警察在罗马指挥交通的活动，尽管在模式上不尽相同，但都显现出一种相似性，即人们可以揭示所有人类生活的真谛。

五、综　述

艺术所展示的美是本质的一种完美的表现形式。在这种关联中，艺术成为一种创造，它展现了人类生活的十分重要的层面。某些人借助艺术建构了自己的世界。艺术的表现形式既可以在传统的宗教关联中发挥作用，也可以在这种关联之外成为独立的实现根本转变的手段。

当艺术作为宗教传统的组成部分而发挥作用时，它被称作祭祀仪式的艺术。其目的在于借助“可见的神学”、舞蹈及音乐展示宗教的真理。作为个人的艺术家或作家，他们的个人表现形式总是服从于传统的、约定俗成的象征规范。此外，这种艺术往往表现神圣实体而非世俗人物，所以，对“神圣”的描绘不一定是真实的。

当艺术本身成为终极实体而起作用时，它可在许多形态中表现出来。其中某些方式的历史相当悠久。日本与中国的士大夫都认为生活本身就是一门艺术，与此相反，某些西方的艺术家

力图创造出所谓美的实体的模式。

沟通宗教与艺术创造性的途径，有下述特征：

（1）人类生活的困境在于缺乏创造性，在于想象力枯竭。人类生活已经变成机械的，人们已经忘却应在各种生活中寻求美。

（2）终极实体是一种创造活动，它能够抵销普遍存在的人类生活的枯燥。这种活动可以用听、看、触以及其他感觉方式揭示事物的真谛。艺术家借助想象为观众提供了一种可见的美，同时也使观众领悟到真谛。在这种终极实体中，艺术家、艺术与观众（或听众）之间有着牢不可破的关联。

（3）通达终极实体（美的生活）的手段，在于把形式（绘画或作品）、创造性与完美结合起来。艺术家运用独特的风格与媒介向观众展示的实体，使人们进入一个崭新的经验境界。由于艺术家不受传统习俗的束缚，他得以自由地选择各种形态揭示生活的真谛。

（4）一般说来，艺术家的社会表现形式是反对因循守旧。有时候，艺术家聚居成小的团体，以便相互支持。观众（或听众）的作用或许是比较传统的，但这种作用也可以把公众的热情支持纳入“艺术—艺术家—观众”这个三角形中。

（5）在艺术的表现形式中，对个人而言，最高的价值在于自发性与由衷的表现。艺术家在其作品与演出中赋予人类经验以意义，并且把他们自己及其作品变成清澈的渠道，由此展示了人类对实体之最深刻的与最可能的感受。

当人们阅读本章时，应尽力回想一下自己在听到一部音乐名作或观赏一件精美的艺术品时，这些艺术品是怎样以特殊的方式作用于自己的，而自己又是如何感受和有何感受的。同时，也应思考一下祭祀仪式的艺术与音乐在自己的宗教修养与文化修养（及其形成过程）中起了哪些作用。

第十章　宗教对物质存在的态度

让我们共同作一个实验：大家全都闭上眼睛，尽力回想自己所知道的物质存在世界的一切。并尽力在脑海里浮现出这些图景：从地核到地表，透过显微镜见到的微生物，高山峻岭，沙漠荒原，海洋，闪电，以及北斗七星。然后自问：所有这些东西是如何各居其位的？又是什么东西使之各居其位？当人们探索这些问题时，便已经置身于宇宙论的研讨行列之中。宇宙论者的职责，就是建构宇宙如何成为一个有机整体的理论，探讨支配宇宙的法则。宇宙论为人类展现出事物的来龙去脉，它为人们描绘了物质世界的蓝图。

一、各种时髦的宇宙论

古往今来，有各种各样的理论提出自己的宇宙图式。西方最著名的模式是上帝创世论。它从这种最原始或最原初的神圣创造活动中，引出人类物质生活与精神生活的一切细节。西方人家喻户晓的基督教赞美诗《你如何创造》中有这样几句话：

主哪，我的上帝，
当我在怀有几分畏惧的惊奇中，
思索你亲手开创的整个世界时，

我看到了星，
听到滚动的雷，
你的权能遍布整个宇宙。

这些诗句表明，这种宇宙论如何最大限度地被整合为一种宗教的表现形式。

然而，把众所周知的上帝形象放在创世起点的模式，并非在世界上唯一起作用的宇宙论。印度的古代宗教用的是一种生物学的模式，它说世界生有一种宇宙蛋，这个蛋包含着存在的一切可能的形式。现代天文学家采取的是另一种模式。他们当中的许多人都认为世界乃是“大爆炸”的产物，地球是这种能量扩散流中的一个小星系的高速旋转的“碎片”。这些不同的模式各自都描述了世界万物来自何方，也都提出了个人如何思考自己在宇宙中位置的方法。在追根寻源的过程中，它们告诉我们，人是由上帝创造的，或是从非人格的宇宙蛋中孵出来的，或是从现在尚未了解的原始事件的生物中进化而来的。

175

因而，宇宙论不只是有关物质世界秩序(法则)的一套观念，它还是一种力量，借此我们可以选择有关世界之潜能的观念，给它们贴上标签，并加以模式化。所以，我们对新的宇宙观问世，旧的宇宙观被修改或完全被抛弃，以及在此嬗变之际人内心最深处的自我意识会受到影响，不应感到有何奇怪。比如，当人们面临如下情境时：宇宙里本无创造之手，或者说存在中隐含的力量是非人格的，甚至从根本上说，宇宙中除了重力与电磁之外，根本就没有任何实在的终极力量，人们再去唱赞美诗会怎么样呢？

人们在形成世界观的过程中，至少要考虑二个宗教问题：(1) 生之前与死之后的存在问题，(2) 个人决断和宇宙本质的

关系问题。

其中第一个问题(生之前与死之后的存在)有时又分化成两个小问题，即我们从何处来?我们去向何方?从宗教的观点来看，这两个问题密切相关。它们实际上包含这样一种假设：人类存在不是一种孤立的现象，而是一个更大整体的组成部分。许多人在思索生与死的现象时，无论他们置身于宗教组织之内，还是置身于局外，都把自己显然十分有限的物质存在，同某种显然是更为根本的实体(即存在之源泉)联结在一起。由于一个人的自我形象部分地取决于他对存在源泉的看法，因而相互之间必然有所差别。这个源泉或者在于上帝之手，或者在于原始的氨基酸集块（水中的集结块）受到闪电的震击而变成生命。然而闪电的震击不可能允诺生命变得不朽，但上帝的所作所为却实现了这一点。

第二个宗教问题有时也一分为二：宇宙中有无秩序(法则)?如果有的话，我们的活动与这个秩序是何关系?人们在对个人行为与事物根本规律之关系的思索过程中，又产生一些道德问题。诸如我能否作出真正自由的选择?我的行为是否受到我所不能驾驭的条件支配?除此之外，道德(涉及到何对何错)还需要一些规范与准则，人们借以判断一个行为正确与否。由此一来，宇宙论又在生活的其他方面确立一些准则，并把它们作为衡量是非曲直的准绳。于是乎，新的问题接踵而来：如果我不服从《古兰经》所阐述的上帝的旨意，安拉会毁灭我吗?假如我的生活违背了自然法则，我是否会毁了自己?

在这一章里，我们要评论个人在努力理解自己在世界上物质存在的真实性时，各种不同的宇宙论会对人们产生什么样的影响。在评论宇宙论这个问题时，我们先涉及传统宗教中蕴含的有关根本转变进程的三个派生的方面，再评论有关当代人文 176

科学世界观的两个方面。人们会发现，无论是历史的、还是物质的存在，都表明超越的力量具有一种独特的宗教意义。

二、世界出自上帝的创造，时间乃是上帝目的之启示

在这种宗教世界观看来，存在出自永恒上帝的创造。世界不是非人格力量作用的自然产物，而是一个舞台，人们在此表现自己对上帝意旨的顺从或反抗。犹太教的先知传统，公元4世纪神学家圣奥古斯丁所开创的西方正统基督教，伊斯兰教中的逊尼派[1]，都可说是这种世界观的代表。这种世界观认为，人的真正存在，在于响应或回报上帝的意志与爱心在人类历史中所作的唯一启示。现实的存在，有赖于神圣的实体（上帝、安拉），人们只要与之结合在一起，就绝不会陷于慌乱。

时间与物质世界要以上帝的创造活动为起点，它们只有与上帝的目的合为一体，才有意义。由于上帝的创造，时间与物质世界曾为人类的幸福提供了充分的可能性。可是人类滥用了自己享受上帝创造的机遇，从而经受诸多的苦难与灾乱。然而上帝捡选了极少数的人，特别的事件，以及个别的机会，作为展示其意志与爱心的工具，从而使全人类至少能够生活在一种有限的幸福之中。启示的特殊事件，比如上帝作为礼物赐给犹太人的经典，并通过先知之口对其作出完美的解释，耶稣基督曾把“道成肉身”展现出来，穆罕默德也把上帝给他的旨意背诵出来（《古兰经》），如此等等都表明它们是一种本质上完全不同于自然界

[1] 伊斯兰教中与什叶派并立的教派，在承认《古兰经》的同时，还承认逊奈（圣训），在解决伊斯兰教执掌大权的问题上，主张靠整个社团的赞同。——译者注

的事件。独特的启示照亮了存在的真正法则(秩序)，揭示了它最终要达到的目的。

在西方的三大启示宗教中，启示的事件与人们真切实现上帝目的的希望密切相关。这种期望实现的目标，尽管只有在“时间的终点”（世界末日）才能最终实现，但人们可以指望在此生或来世有所实现。人类与上帝创造的一切共存，并在追循上帝法则的过程中找到终极的实体。在基督教与伊斯兰教中，人们依靠的是上帝的怜悯与爱，遵循上帝意旨的人被许诺可以进入福地(天国)，从而超越或解脱今生今世的焦虑、痛苦与罪恶。在许多人看来，依靠自己的努力想找到生活的真谛，纯属异想天开，只有依靠上帝的爱，正义，以及怜悯，才能有足够的力量战胜邪恶。上帝，作为万事万物的自在(并非创造的)源泉，是超越一切的(即彼岸。参见第二章与第三章有关终极实体的内容)。上帝的神秘笼罩着世俗世界，既包括它的起点，也包括它的终点。

三、世界出自原始能的永恒节律

东方普遍流行的世界观，把人类看作动态的自然的组成部分。人生的具体经历，自然物现象，以及个人在日常生活中与其他人形成关联的自我意识，全都具有终极的实体，潜在的福乐，以及神的权能。整个宇宙具有一种表现事物之超验规律的潜能，这种超验的规律是一种既可怕又赐福的力量，它使万事万物得以存在。这种神圣的实体既可以在水、火之类的普遍因素中见到，也见之于人类的思想成果与政治业绩。日本的神道教①对

① 日本流行的宗教，其主旨是崇拜自然神和祖神。最高神祇为天照大神。*1868—1945*年为国教。—译者注

自然现象中的“神圣”的把握，就属于这种类型的宇宙论。在印度，古代的《吠陀》认为，世界虽然是一些不同形式的表象，但它们受宇宙秩序的支配，全都是神圣能量（婆罗门）的表现形态。与此相似，中国的儒家思想家董仲舒认为，人的生活乃是整个相互联系的宇宙秩序的组成部分：

> 天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。行者，行也，其行不同，故谓之五行。五行者，五官也，比相生而间相胜也。故谓治，逆之则乱，顺之则治。①

这种观点认为，人应当生活在同宇宙法则的和谐之中（参见第四章）。

主张人类生活乃是宇宙秩序之组成部分的观点，在多神论（有许多人格化的超自然力量）与一元论（有一种非人格的、普遍的或宇宙的力量）中都有所表现。虔诚的神道教教徒、印度教教徒，以及儒教徒，都认为自己是与其他事物共同生存在一个巨大的各种力量皆作用于此的共同体中，而他们在实现自己的本质与价值时，则力求与宇宙之内在的必然性和谐一致。他们在使自己的生活追循宇宙的永恒节律时，认识到意识中最深层的东西。这样的人就是“有福之人”。

人类借助对自然界与社会生活中变化的相继模式的观察，可以了解到永恒的节律：夏天变成秋天，男娃变成大丈夫，市民变为官吏。尽管这种节律在任何简单的概括中都显得深奥难懂或神秘莫测，但人们在感觉中可直接认识到它的存在，因为人们就生活在其中。这种外在的节律力量（正如它在日常生活事件中

---

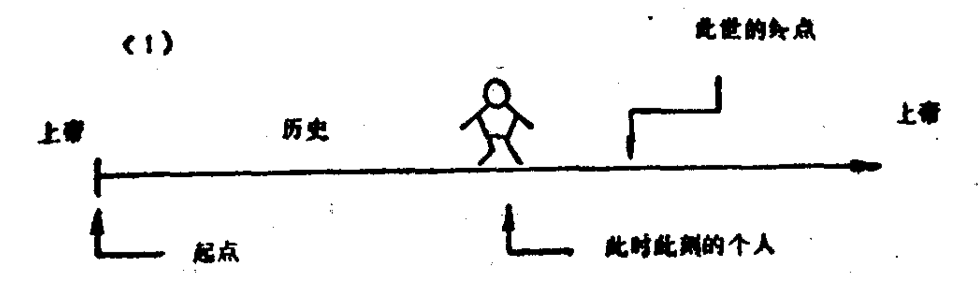
① 《春秋繁露·五行相生》。

展现的那样），解答了人类境遇中最令人迷惑不解的问题。比如古代中国的《易经》使人们从一个独特的角度去观察变化，通过这一透镜，人们看到了自己与正在变化的社会与自然的宇宙节律的正确关联。一旦人们认识到自己与整个世界的关联，他们就能作出适宜的个人决断，从而在具体的境遇中获得成功。 178

图16表明宇宙论如何影响个人的自我感觉。某些人认为存

图16　宇宙中的个人

［(1)直线的观点。(2)循环论的观点：一时一刻、一生、一年、世界、宇宙，皆是某种永恒的变化节律的组成部分。］



(2)

此时此刻的个人
冬
春
夏
秋

在是永无止境的生死循环，是按照永恒节律的历时性运动，他们对自己在宇宙中位置的看法，完全不同于把人类的时间看作一条直线，并以上帝创世为起点的观点。

在把人类看作宇宙之不可分割之组成部分的观念中（参见图16〈2〉），其宗教蕴含的关键，在于“神圣”与“自然”这二个词可以变通使用。自然不是一个僵死的、机械的。太阳、河流、山岭、树木都是神圣的，因为它们的生命力，它们成长，运动，乃至其内在的与稳固的动力，全都来自宇宙能量的固有秩序。人类参与到自然的宇宙节律之中，就使那些自然的物质存在达到规范的境界，亦即获得精神上的实现。从这种观点出发，人们关心的宗教问题就不是了解或把握上帝意志的唯一启示（如基督教、犹太教、伊斯兰教），而是自发地体现自然的秩序与生活的节律。人类不去寻求那种超越世界的存在，也会获得福乐。

四、日常的世界与超越的实体

某些人把物质世界看作上帝创造的产物，另一些人认为它是无所不包之自然秩序的组成部分；然而还有与此不同的第三种观点，即把物质世界看作不真实的，认为世界若不是体现或反映了实体，就是无意义的或邪恶的。依此观点来看，只有在仪式活动与崇拜活动（第三章）、精神探讨（第八章）、或某种神圣的与自我享乐的体验中，世界才具有重要的意义。

仪式活动或崇拜活动把神界与人界区分开来。人类的活动只有当其按照神圣的模式修正自己的存在，并使自己成为与其一模一样的复本时，才有效益。我们在极其广杂多样的表现形态中，可以看到仪式活动或崇拜活动所蕴含的人之宇宙的象征结构。这些仪式多不胜举，既有非洲社会的宗教舞蹈，古埃及对

俄西利斯[1]的崇拜仪式，也有古代印度吠陀宗教崇拜火的祭坛，还有罗马人建起的祭祀"拯救者"(他维护罗马人的和平与财富)的祭坛，以及中世纪基督教内盛行的圣餐仪式等。借助这些崇拜仪式，混沌与混乱的生活有了结构与秩序，此外还把价值注入到稍纵即逝的与变动不居的时代之中。

除了崇拜仪式的活动与神圣的象征之外，其他的精神活动也能使人的体验变得更加稳固与执著。人们力图找到纯粹的和永恒的观念，其目的在于把飞驰而过的时光纳入永恒法则的框架之中。这种活动运用的是逻辑的原则与概念，人们借助它们把自己的意识加以分析和组织，使之成为一种有意义的体系(第八章)。古希腊哲学家柏拉图就曾提出，有一个永恒观念的王国，它比人类在生活中所体验到的形态要更为真实。然而在普遍的和永恒的抽象王国与具体的生活事物之间，有一条不可逾越的鸿沟。可是，人类锲而不舍地要在此天堑上架起飞桥。因此，只有把抽象的普遍法则或原则当作工具，人们才可以认识到真理的观点，一直构成西方哲学的一个基本问题。

178

古希腊人运用分析，以期揭示规律。与此不同，印度人把现象的存在视为神的"表演"。在他们看来，一切存在(日、月、乃至某种宗教观)都是神的活动在具体事件与具体事物中的显现。这些事件与事物反映了毗湿奴[2]、湿婆[3]、或大母神沙克提[4]的神

---

① 埃及宗教中的王室丧葬神，死者的主宰。他可能原为历史人物，后期兼具农耕丰产神的职能，并逐渐成为凡举行丧葬礼仪之死者的救主。——译者注

② 与梵天、湿婆并称为婆罗门和印度三大神。始见于《梨俱吠陀》，说他三步跨过大地，是为太阳神。——译者注

③ 婆罗门教和印度教三大主神之一，其来源属雅利安以前的神，与男性生殖器有关。——译者注

④ 印度教女神，意为"黑色女神"。亦为相对独立的残杀和毁灭女神，尤为性力派所崇拜。——译者注

圣实体。比如，世界的不断创造与湿婆的宇宙之舞，生生灭灭的连续过程与时母女神（沙克提的化身之一）的残酷行为的关系就是如此。尽管一切生命活动全都是“神圣”的表现形式，但全都被看作“神圣”展示过程的短暂一瞬。正如“黑天”神在《薄伽梵歌》中所说的，日常的作为（业）由于同化到黑天之中而得到超越：“梵界之下，尽是充满轮回的世界，一旦归我之后，便不会再生”。世界尽管是神圣的体现，但最终说来为幻想。人们务必与之隔绝，否则就不能重返神圣本质之中。

五、宇宙论的作用

现有的各种世界观，无一能够充分满足处于各种文化中的人们的需要。在当代世界，诸文化虽然在观念上不断交流，但由于各自执著具有排他价值的宇宙论等观点所造成的分歧，也引发了十分严重的冲突。比如印度教执著神的诸多形象，而伊斯兰教则是弃绝偶像的唯一神教，它们二者之间的冲突一直绵绵不断。

如果认为每个具体的宇宙论都始终有其信徒，或始终对其信徒有魅力的话，实在值得怀疑；我们应当看看哥白尼在西方思想界所引发的革命。在天文学家哥白尼“重新安排”宇宙之前，虔诚的基督教教徒与其他许多人都接受地理学家与天文学家托勒密提出来的地球位于宇宙中心的学说。这种地球中心说的安排似乎是自明之理与自然的，因为它正确地表现出人类在上帝创世中的重要性。太阳、月亮、星星全都围绕我们旋转，这恰恰表明上帝对人类的关怀与爱心，然而这种观点不能确切地表明天体在天际中的位置，而且若以此理论解释宇宙，有些行星就成为逆时针方向倒退而行的。因此，天文学家一直难以勾画出具

有一定准确性的天体图，直到哥白尼提出一种新理论，即“太阳系”的中心不是地球，而是太阳。

这种新的宇宙论使人们认识到行星的运动，但同时却推翻了人类在宇宙中的核心地位。然而更重要的是立足于数学计算的科学观察方法沉重打击了基督教教会。教会成员害怕在论证中出现一种揭示世界如何运动的方法；但新一代科学家却对上帝的全能与超验性提出了诘难。科学方法取代启示的趋势令一些最有权势的教会首领胆颤心惊，他们对天文学家和经验物理学的创立者伽利略施以迫害，迫使他收回自己对哥白尼学说的支持，并把他囚禁(在其生命的最后阶段)达8年之久。

尽管现代基督教教徒可以毫无困难地接受地球是巨大太阳系中一个小行星的学说，而且有许多人愿意把科学发现与信仰整合为一体，但人们最初在接受这种世界观时，却极其痛苦，并使每一个将那种古老的宇宙论当作模式，从而安身立命的社会结构陷于分崩离析的境地。

个人的与文化的对于宇宙如何运动的看法，与人们的思想感情及宗教观念联在一起。由此我们可以理解，为何近代的科技发现总是与传统针锋相对，或至少在某种情况下被看作完全冲破了传统的疆界。

科学的世界观

迄今我们考察的宇宙论，都是传统宗教表现形态的一种附庸：即在某种具体的宗教传统中占统治地位的世界观，并帮助宗教确立其有关物质世界的形而上学（或超验的）观点。物质世界到处受着显然如此的因果关联的支配，这种表象使得下述观点得以成立：上帝是一切结果的原始动因。无论宇宙论勾画的

是神圣的还是自然的秩序，它对物质世界的描绘，都展示了某种确定性与可预见性。

当作用于某地的物质规律被证明同作用于其他地方的物质规律没有具体的关联(物理学家爱因斯坦首先阐明这一点)时。永恒的时间还为何物？对某些当代物理学家来说，时间与空间不再是一个不可分割的整体，而是各自独立地发挥其作用，但这又意味着什么？此外，直到本世纪，西方宇宙论才提出物质与能量是彼此不同的形态，而且猜测到光在重力作用下会发生弯曲。

为了相对地、而不再是绝对地(不可改变地)把握物质规律，现代的研究者必须了解不确定性这一概念的精髓。早在半个世纪以前，理论物理学家海森堡①就曾指出，至少在亚原子的世界里，要想同时确定高速运动的粒子的位置与速度几乎是不可能的。所以物质世界不仅是相对的，而且还是不确定的。假若真有一种永远不会改变的物质规律，那它只能存在于我们理解的此岸之外。

现代科学使人类有能力深入到粒子世界（这并非尽头）之中，并驰入外层空间，从而使人们感到有责任重新认识，至少是要修正自己对存在本质的看法。然而即便在科学上是真理的东西，也不一定为神学所接受。因而人们对新物理学的反应呈现出混杂的局面。

对于这种最新的，有关不确定性的解释，引发三种不同的、但都颇有代表性的反响。这就是彻底否定，把二个经验世界划分开来，重新阐述。

反对新的科学实验发现的人们，重新乞灵于虚伪的先知，他

① 联邦德国理论物理学家(1901—1976)，量子力学创始人之一。1932年获诺贝尔奖金。——译者注

们总是在其活动中模糊人们对永恒的神圣启示的真知灼见。这种人过去不愿证实伽利略的发现，现又拒绝接受地球历史极其悠久的证据。地理学家 C.奥尔布里顿称他们是“年代恐惧症患者”，他们惧怕时间本身。

第二类人物是分离论者，这中间既有科学家也有神学家，他们都否认科学分析与传统的宗教活动有任何共同之处。他们说，宗教与科学是二种相互隔绝的活动，没有必要真的陷于冲突之中，因为它们相距甚远。而化学实验与物理实验的结果，同去教堂，进清真寺礼拜，或在寺庙坐禅这类活动，则有天壤之别。分离论者由此主张，人们对另一个领域可保持一种宽容的无知或置之不顾，务必不要把另一方看作无聊的猜想或迷信。分离论者无论站在哪一方面，大多使自己处于如下境地：每周的前五天持一种世界观，而在神圣的那一天执另一种世界观。

182

对现代科学作出的这二种反应，都是以怀疑的眼光看待新的宇宙论，它们不是意在扩展人们的理解，而是在禁锢人的理解。然而当今，无论在科学界还是在传统宗教里，都有一种与上述立场不同的解释。某些当代宗教领袖认为，在展示传统宗教的主张与生活之其他表现形式的相互关联方面，科学世界观是有贡献的。这种把科学与神学调和起来的学说，重新肯定了达尔文在其《物种起源》(1859年首次出版)最后一段所说的话：

> 注视着一个纷繁的河岸，植物丛生遮覆，群鸟鸣于灌木，昆虫飞舞上下，蠕虫爬过湿地。默想一下这种构造精巧的类型，彼此这样不同，而又以如此复杂的方式相互依存，却都是由于在我们四周发生着作用的法则所产生，岂不十分有趣！……认为生命及其若干能力最初是由造物主注入少数类型或一个类型的，而且在这个行星按照既定的引力

法则继续运转的时候，无数的最美丽的和最奇异的类型曾经并正在从如此简单的开端进化而来，这种观点是极其壮丽的。①

尽管达尔文的进化论后来数经修正，但是科学家专致于自己的研究并有所发现时所感到的惊喜，并不亚于1859年达尔文提出进化论时的热情。发现的喜悦与对自然界的尊敬之情，使得科学世界观也发挥出宗教表现形式的功能。

六、科学技术也可成为实现根本转变的手段

当科学成为一种宗教的表现形式时，它的关注点往往与传统宗教有相同之处。其中之一是想象各种秩序或规律（它支配着可见的与不可见的世界）的能力。比如爱因斯坦在解释能量时，提出了$E=mc^2$(c为光速)的等式，他让我们想象一下如果以光速前进的话，世界会是什么样子。他说如果我们真能如此的话，物质世界从侧面看去就会变短，而时间则会放慢。如今，爱因斯坦的假说虽然已在实验中得到证实，但宇宙的某些具体特征仍然属于未知的领域。当代人已步入这样的境界：他们被要求承认某些物理规律(显然与逻辑相悖)，以此作为最有用的假说，从而对能量如何在粒子层次上起作用作出一般的解释。然而他们还被要求相信，他们过去以自己感官所验证的东西，现已不再是非常有用的尺度。

不仅“时间—空间”是相对的，而且海森堡的测不准原理还

① 达尔文《物种起源》，1963年版，第444--445页。

提出在粒子层次上，我们只能对能量的最小单位（光子）如何运动作出某种知识性的猜测。即如果测定了粒子的速度，那粒子的位置就是不确定的；而若明确它的位置，又会测不准它的速度。因此，科学家们在微观运动进行的全部探索都是假说性的。相对性与不确定性成为勾画物质世界存在蓝图的新视角。

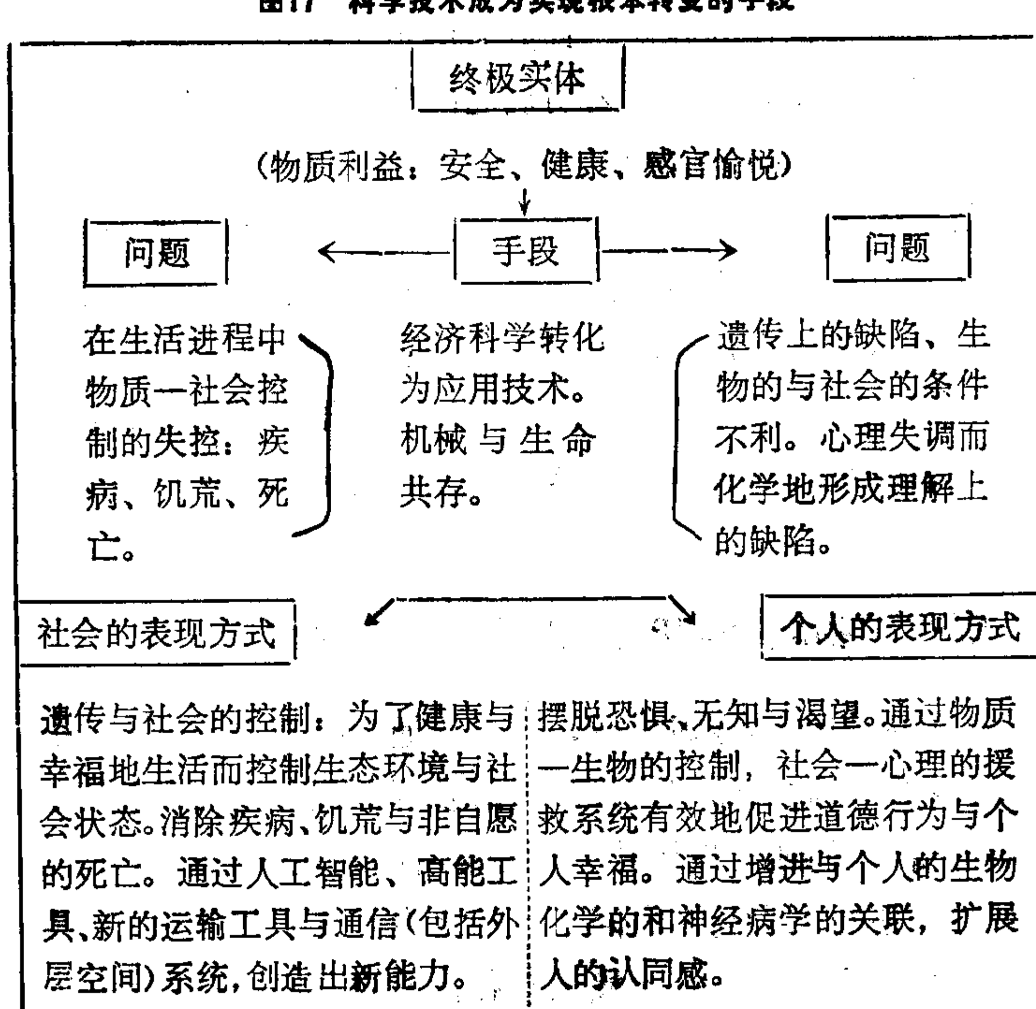
正如其他宗教表现形式所作的那样，宗教在通过科学与技术对物质世界作出反应时，也具有下述五个方面（见图17）：(1)人类境遇中的苦难，(2)终极实体，(3)实现根本转变的手段，(4)实体的社会表现形式，(5)实体的个人表现形式。

1. 强化对物质福利的控制以纠正失控

以此种根本转变观来看，人类境遇中的根本问题在于物质条件失控，由此束缚了人的潜能的发挥。假如人们饥肠辘辘，疾病缠身，他们就会破坏社会政治经济的稳定状态。此外，心理失调也会使得个人与家庭陷于苦难之中，并扩展开来波及整个群体。主张利用科学技术战胜各种苦难的人们说，位于人类境遇深层的是生理与心理的缺陷，他们驱使饥饿的民众骚动暴乱，而在感情上陷于混乱的人则可能铤而走险，从事行刺或谋杀。

当人们把物质世界看作人类幸福之最根本的源泉时，物质世界就会起到终极实体的作用。在这些人看来，改良人类的境遇是我们人人有责的事情，而且务必大家都要身体力行作些实事才能成功。最高的利益或善，包括人类最基本需要的满足：食物、温暖、人身安全、健康、以及生殖繁衍。由于人类在生殖与社会方面的控制，最终要以人类的幸福与欢乐表现出来，因而这个实体就打破了自然与人界之间的栅栏。在这个终极实体中，人

图17 科学技术成为实现根本转变的手段



类不会因为诸如肝功衰竭之类的缺陷而夭亡。科学与技术可以用人造肝脏取而代之，使病人重返家园与工作岗位。甚至有一天，科学技术达到更高的水平，可以无限期地推迟自然死亡的到来。

2. 物质手段：技术控制

科学对不可见世界(除物理学之外，还有生物遗传与意识活动等)的研究，为宗教地理解和把握物质世界，提供了哲学的基

础；但是科学的技术文化却有所不同，它为人们提供了用来表现的手段。在考虑人类境遇时，我们应当认真思考一下，我们对自己的躯体状态的失控，究竟是肌肉痉挛、神经麻痹，还是遗传失常。通过一系列的发现与发明，科学技术现已踏上控制人类苦难的征程，目前至少可以采取一些补救措施。 184

在这些科技发现与发明中，最为重要的是科学对遗传机制的日益理解，从而使治疗技术攀登上这样的高峰：在子宫里修理"坏"的因子以治疗诸如"绒毛症"等。这类修复技术解除病人身心二方面的痛苦：他们极想作父母，但又难以下定决心。

科学技术还可以弥补身体的某些缺陷。在这方面，最富有戏剧性的创新是仿生语言机（计算机）。失语症与多发性硬化症的患者，除了咕噜不清的发音之外，无法与别人交流，但现在他们可以利用自己有限的机能控制计算机来"讲话"，借此表达出自己的思想。现代军事技术正在赋予战士以眼动控制火箭的能力，而这一技术不久又会使智能方面有缺陷的人掌握表达其思想的工具。

传统的宗教理解，有可能容纳新的科学技术，或与之协调。 185 然而并非所有的现代人都认为这种协调十分必要。许多人认为实在的物质世界——与认为世界严格说来为虚幻的观点针锋相对——本身能够纠正人类境遇中的问题（这些问题总是被看作是固有的），人类在此探讨与超越中能够获得愉悦与欢乐。

在作为"终极"的科学技术之发展的某些关节点上，人与机器的界限变得模糊不明。仿生学现已发展到令人难以相信的尖端水平。迪斯尼公司已经插上了仿生学的翅膀，其第一步是把仿生技术用于迪斯尼乐园，并让林肯的电动模型坐在迪斯尼世界的总统府里。机器不仅可以维妙维肖地模仿自然界的声音，可以代替人在噪声与危险环境（如采煤）中工作，还可以替代丧

失功能的肢体。

3. 社会的表现形式："生物—社会"控制

这种类型的根本转变，在社会的表现形式中是以遗传工程与"生物—社会"手段增进和拓展人类对宇宙的控制。人类必须通过人口控制与消除饥荒、疾病及非自愿死亡，而有选择地控制自己的社会环境与物质环境。在这些方面，现代科学技术的确能够戏剧性地增强人类生活的质量。

科学家R. B. 富勒具有丰富的想象力，他曾提出一个重大的计算机输入演算："我们如何使世界运转？"这道演算题戏剧性地说明了人们尽力创造一个美好世界的努力。在此智力游戏中，参加者获胜的条件是令人性自古至今保持不变：

> 在进行生物系统理论控制的游戏时，要以下述条件为前提：这是一个封闭的世界体系，其全部资源自古至今处在一个封闭的独特网络中，人们在此种关联中促进自己的成就。而这个世界，则自人类出现的(尽可能)最早时刻起，就充满了欢乐，人们无论置身于这里或那里，人们出外旅游或定居，全都出自个人的选择。这种世界范围的生活自由、工作自由、研究自由与欢乐自由，必须是在人与人相互无所冲突或妨害的条件下实现的，必须是在个人就其物质条件和经济条件皆与其他人绝对平等(谁也不能比别人优越)的条件下实现的。①

在许多信奉传统宗教的人们看来，使每个人都获得"完美的

① R.B.富勒《乌托邦或子虚乌有》，1969年版，第159页。

欢乐"的这种可能性，很值得怀疑。但是认为技术革命具有终极力量的人们敦促我们要有足够的勇气与耐心，并付出自己的最大的努力。他们坚持主张人类能够改善自己的生理机能与文化才干。V.C.弗基斯在其《技术之人：神话与现实》一书中写道：

> 如今人类正处在自我美化、获得新的自我控制能力与新的控制环境的能力的门槛，只要人们径直向前迈进并运用其工具，并将此作为根本之所在，就能改善人的本性。人类存在的每个方面，都无法避免这一根本事实带来的革命：我们称之为文化的自我意识，我们称之为社会的相互作用的模式，以及自身的生物结构。……这些事件的综合改变了人的本性，而我们则流利地称这些发明发现与力量之综合为现代技术。①

186

执此观点的不仅仅是科学家，还有其他许多人，他们就人类的自由与认同提出一些基本的宗教问题与哲学问题。这些问题实际上非常古老，但现在由于人们认识到要对人的自我形象、价值与意识在物质方面加以控制，所以又重新被人们提了出来。

4. 个人的表现形式：形成新的自我认同

个人如何在新的条件——既包括在遗传上实现根本转变的潜能，又包括人类与电器之间密切的相互作用——下实现新的

① V.C.弗基斯《技术之人：神话与现实》，1969年版，第17—19页。

自我认同？极富想象力的文学作品提出生物遗传控制（如 A.赫克斯利在《美好的新世界》中所描绘的）将要毁灭人的生命力与创造力。电影《2001》则展现了一场人与计算机HAL（它要控制宇宙飞船）之间的战斗场面。一个人总要接受某种宇宙论以解释神圣的或自然的秩序，但这种宇宙观（它并没有解释这二个方面）却让人畏惧地感到大难临头。甚至过去已对宗教之根本问题有所解答的东西，现在似乎也变得靠不住了。“我是谁？”“我为什么生活在世界上？”“这个世界里何为真实之物？”假如我们认为物质世界的运行有赖于当代科学技术，那么上述问题的答案就可能变成：“人是物理—化学—生物的能量”，“人之所以生活在世上，是因为人来自与此间其他有机物相似的一种遗传组合”，“世界（有机的与无机的）是物质能量以多种组合展现出来的形态”，“生命从根本上说是通过满足根本需要而获得最高的善（利益），它有可能借助遗传工程与社会工程而改善”，最后，“人的位置就在于人为自己的物质—生命能量找到了最适宜的条件，在此位置上人会得到所谓的关怀、爱心、信赖与觉悟”。

七、综　述

宇宙论是有关宇宙和支配宇宙之一般法则的理论。宇宙论告诉人们物质世界如何安排，又依据什么使之各居其位。

人们的文化不同，人们的宇宙论或宇宙模式也就不同。在传统的基督教里，一切物质生活皆由上帝创造。而在古代印度，物质世界则发源于一个宇宙之蛋。然而在某些现代科学家看来，我们这个宇宙中的一切，都来自“大爆炸”，而我们现在的地球不过是这个原始大爆炸中的一个小碎片而已。这些宇宙论都以为自己有权要求人们接受它。人们一旦相信自己来自何处，以

及如何到达即将到达的地方，就会对自己理解处于物质世界中 187
的自我的方式，产生重大的影响。

在传统的宗教表现形式里，宇宙论有助于解答二类问题：(1)有关人在生前与死后的存在问题；(2) 有关个人决断与宇宙本质的关联问题。对这类问题的解答，有三种不同的理解物质世界的传统方式：(1)世界出自上帝的创造，时间是上帝目的的一种启示；(2)世界出自原始(或宇宙)能量的永恒节律；(3)世界只不过是一个与之不同的、永恒实体的昙花一现而已。无论在哪一种理解方式中，宇宙论都展现出宗教生活与物质存在的某种关联。正如伽利略早就发现的，宇宙论在文化中的作用极为重要。

宗教对物质存在的态度，也可以按照宗教进程的五大要素加以类型化：

(1) 当物质实体构成宗教关注的核心时，人类境遇中的问题就表现为物质方面的苦难。这些苦难被归因于无力控制来自遗传与生物化学等方面的原因。饥荒、疾病与死亡限制了人类发展的可能性。

(2) 终极实体(改变"生物—物质"匮乏的条件)在于满足人类的物质需求：食物、温暖、人身安全、健康、以及生殖繁衍。在这种关联里，欢乐、幸福与美的经历，要由精神的与物质的程序加以造就和控制。

(3) 实现这种根本转变的手段在于科学技术。尤其是技术，它可以帮助人们克服物质的与精神的局限。遗传工程可以造就出更优良的生命物种(如小麦、鸡、牛等)。遗传外科手术可以修补胎儿的缺陷。通过各种机械 (包括计算机)，人类可以提高生活的质量。最终，所谓天然与人造的区别将变得不那么重要了。

(4) 这种根本转变的社会表现方式是运用科学与技术。假如人类由于变得更加健康与解除物质方面的苦难而开始生活得更加美好，那么社会与自然的鸿沟也势必会逐渐消失。人们在行为方面的改善以及在遗传方面的改良，必然导致生活变得更加美好。

(5) 对于个人来说，执著这种终极实体意味着摆脱恐惧、无知与渴望。借助化学的与社会的推动，每个人都可以最大限度地发挥自己的潜能，从而获得关怀、爱心、信赖与觉悟。

当人们阅读本章时，请记住有许多著者和哲学家对遗传工程与行为工程持怀疑态度。如A。赫克斯利在其《美好的新世界》中认为遗传控制与社会控制会使世界变得令人厌烦。此外，我们也有必要思考一下，消除人类的痛苦究竟是靠技术，还是靠佛教的冥想、基督教的信仰、至善真人的道德修养(孔子及其儒家)，思考一下用这些不同方法治疗的世界有何不同。人们是否认为不断的技术革命乃是一条必由之路？假若真的如此，我们是否必然地要改变“我们是谁”的观念？

188

第 三 编

客观研究宗教的各种探讨



自19世纪后半叶以来，科学研究一直对宗教研究有着极为重要的影响。科学的探讨强调理论分析，它最初是在西欧发展起来的，逐渐贯穿于各个领域的学术研究之中。从事科学探讨的人们相信，涉及人类的一切问题皆可以进行确切的客观研究。它是无所不包的，就是所谓的神圣之物亦不例外。所以自19世纪后半叶起，宗教研究与人类学、社会学、心理学结合起来，成为一门学科或一个学术领域，同数学、物理学等并肩而立。

人们认为科学地探讨宗教生活的目的，根本不同于以神学观点解释宗教生活、以促使个人获得拯救的目的。主张客观研究的人，反对把启示与神秘体验看作知识的绝对模式。人类生活中的“神圣”要置于客观研究的详尽检验之下。不能把宗教信仰看作“神圣”的恩赐或超自然力量作用的结果，而要在人类相互作用与社会体制的背景中解释宗教的信仰和象征。在科学研究中，把研究者个人的价值体系排除在外是先决条件。

然而在宗教研究中，个人因素似乎总是出现于其中。在提出科学之宗教研究的基本任务、程序与观点时，我们应当牢记自己对宗教现象的理解，往往是建立在西方宗教研究的文化观与假说之上的。此外，在这种探讨中有一较为突出的特点，这就是它伴有大量而繁杂的见解，它们分别描述了世界各地人们的思想行为的信息。从科学的立场来看，最佳的学术研究要以第一手材料为基础，即借助田野考察与语言研究直接掌握材料来源。

而一个十分重要的观点或假设，是认为在不同的人类经验里有共同的因素。因此要积累材料，在此基础上进行比较，揭示具有普遍性的人类模式。从观念上说，有关人类行为的信息无处不在，从千里之外的饮食习俗到古代文明的艺术，或是关于人死之后生活的异常幻相，这一切都将丰富人类对自身本性的理解。

指出科学思维的文化根源固然重要，但也要看到客观理解各种宗教的不同探讨，不仅强调了宗教生活的不同侧面，同时也是发挥不同解释原则与阐述原则的结果。在宗教研究中，学者们采取了不同的探讨方向，我们在此编里探讨其中的四个方向。为了展示学者们在这四个方向上所形成的观点与探讨，我们将依次论述这些理解宗教的一般性探讨：(1)探寻最早的宗教表现形式；(2)揭示宗教的文化功能、社会功能与心理功能；(3) 借助具体的、历史的宗教表现形式的比较，理解人类的宗教；(4)通过对话理解宗教的真谛。

宗教研究中悬而未决的难题之一，在于决断哪个探讨方向(或不同探讨方向的组合)会导致最重要的理解。当然，结论有赖于人们把何种结果视为更有益助的。例如立足于社会科学模式预见人类未来如何发展的人们，与理解具体文化象征或制度形式之意义的人们所探讨的问题就根本不同。然而某一学科的学者如人类学家对仪式或象征的理解，很可能会启发从事宗教艺术比较研究的人。

我们选择极少数关键人物以及解释中的难题加以评述，并指出其探讨的基本症结。之所以如此，有两点理由。首先，这对于充分认识本书的学术背景极为重要；其次，有助于我们了解与把握人们一直在探索的宗教课题，及其已得出的答案范围。这些解答，有些是立足于错误观点或假设之上的，有些则在其解释能

力方面颇有局限。进一步的深入考察会造就出新的观点，并远远超出本书所论及的范围。我们希望理解过去百多年来不同的学者如何审慎思考宗教生活的问题，使我们大家能够提出某些新问题与新的解答。在最后一章里，人们将有机会施展才华，把自己所学到的新知识运用到某些现行的宗教解释上。

第十一章　宗教生活的起源

193　从传统上看，宗教的科学研究的主要方向之一，一直是力求揭示宗教的起源，及其晚近表现形式的起源。尤其在1850年以来，许多学者通过考察当时所知最早的宗教，寻求对宗教本质的理解。他们认为，一旦找到宗教的起源，就能理解宗教的本质，并能准确地解释宗教历史变化的结果。

当科学的考察者们探寻宗教的起源时，他们认为这些起源一定要能够经受客观的检验。他们反对传统宗教有关世界起源与人类起源的描述，认为这些说法全都无法验证。这类说法不仅见之于《圣经》中亚当与夏娃的故事，而且见于其他圣书的创世故事，诸如穆斯林的《古兰经》、印度的《吠陀》、日本的《古事记》等。科学的研究者不能象各种圣书所展现的那样，把上帝看作人类宗教认识或崇拜的真实源泉。学者们科学地研究宗教的神话，但却不认为神话所描述的东西是真实发生过的。对于这类学者来说，神话与仪式并不能准确地解释人格的性质、生活的进化，也不能准确地解释人类经验的真谛、欢乐与整体性赖以产生的源泉与条件。不过，神话的材料供给研究者以大量的信息，从而能够客观地解释宗教产生与发展的、语言的、心理的和社会的原因。

尽管19世纪的研究者们力图摆脱神学观点的影响，但他们用以开拓自己研究的一系列观点，听起来与生物进化论的观点十分相似。其中一些至关重要的观点是：(1)一切宗教皆起源于

唯一的源泉；(2) 宗教由单一的形式历史地进化为复杂的形态；(3)当代"原始"人群的宗教活动(他们没有文字记载)，揭示了宗教如何产生；(4)技术进步越发达的文化(有文字记载)，其宗教活动越发达。 194

这些观点的确是生物进化论或地质进化论诸观点在宗教研究领域的反响，但这并不足为怪。19世纪是自然科学突飞猛进的时代。各门科学中的精英都在探索起源问题。在宗教研究中，学者们探寻产生宗教表现形式的起源。为了使自己的研究完全不同于神学的观点，学者们把宗教的起源看作必然不同于上帝、道、或纯意识的东西。我们在此追溯的一些学者，他们千方百计地确定哪一种宗教形式为最早的形态。他们有的结论说宗教起源于思维的不完善，有的认为宗教是个人情感扩展的产物，还有的学者提出最初的宗教表现形式产生于社会控制的需要。图18概括了有关宗教起源问题的主要人物与主要观点。

图18 最早的宗教证据为何？

起源	学者	理论依据
神 名	M.缪勒（«比较神话学»1856）	自然现象被表现为精灵或"神圣"的人格化动因。
对梦与死的早期认识	E.泰勒（«原始文化»1871）	史前文化把现实分为物质世界与居住着不可见力量的精灵世界；这是精神发展的较早阶段，尚未形成唯一神观念。
畏惧感	科德林顿(«美拉尼西亚人»1891)	"玛纳"是一种生命力，它先于神话及人们对精灵的信仰；它是卓有成效的异常力量。
	马雷特(«前万物有	对非人格超自然力量（玛

续表

起源	学者	理论依据
	灵论的宗教》1900)	纳）的畏惧早于对神的命名与对精灵的信仰。
图腾崇拜	杜尔凯姆(《宗教生活的基本形式》1912)	没有群体的一致性（或认同)社会就无法存在;图腾借助其神圣的属性把社会成员统一为整体。
前逻辑的社会心理	列维—布留尔(《原始人与超自然》1931)	原始人感受到不可见的力量，但未形成上帝这样的概念。
巫　术	弗雷泽（《金枝》1890)	巫术先于自然崇拜或对死者的崇拜；在作用方面较超自然力量简单。
	马林诺夫斯基(《巫术、科学与宗教》1925)	巫术与宗教同时作用于不同的社会目的，并产生不同的功能。
至上存在	W.施米特（《上帝观念的起源》1912)	在文化扩散边缘地带的现代原始社会运用的是较晚近的宗教形式；但其崇拜至上存在的“痕迹”说明这类崇拜为原始的表现形式。
象征的模式、结构	贝塔佐尼(《全知的上帝》1955)	至上存在先于一神教，而一神教则取代了多神教；所有最早的表现形式，全都反映了一种创造象征世界的需要。
	伊利亚德(《比较宗教中的模式》1949)	人们需要生活在秩序化的世界里，并由此运用神圣的象征战胜变化与无序。

195

一、宗教是荒谬思维的产物

(1) 麦克斯·缪勒[1]

在19世纪下半叶，流行一种观点，这种观点在理解神话时把诸神看作自然现象的人格化。比如夏威夷火山的建造力被人格化为“皮莱太太”，而冲刷火山岛的大洋之力则被理解为皮莱的爱嫉妒的姐妹的报复。在整个19世纪，学术界普遍认为崇拜诸多神祇(多神教)要早于、或更“原始”于排他性的一神崇拜(一神教)。这种观点的基础在于认为，在人类的思维进化到清晰的阶段(在近代见到的是其最高形态)之前，其表达方式是受其强烈情感和语词混同支配的。因而这种观点特别适宜于考察宗教神话的语言(即所谓语言的力量，参见第三章)。 196

麦克斯·缪勒经常被人们称为“宗教学之父”。他把宗教的起源解释为精神活动的产物，即在思维中，我们感觉到的自然“客体”成了“行为主体”(人们看到的是火山爆发，得出的结论却是“皮莱太太”在工作)。在缪勒的早期著作《比较神话学》(1856)中，他认为自然的物体或事件(闪电，龙卷风，太阳，山岭等)，激发了人们恐惧、惊奇、信赖和安全的情感。由此看来，宗教最初乃是一种体验，它是人们在自然现象面前感到狂喜或恐惧的精神反响，比如在黎明之际的体验就是如此。人类在黎明时分感到欢乐的、最初的表达方式总是欢呼式的：“黎明到来了！”然而一旦语言的结构表明“黎明”这种词汇具有行为(在此例中为到达某地)能力时，其人格化的进程也就开始了。在缪勒看来，最

① 英国语文学家和东方学家，普通语音学、印度学和神话学家(1823—1900)。生于德国，开创自然神话学派，提出太阳神话理论。——译者注

初的表现方式是一种"语言的疾病"，即人们错误地采取了指谓现实的方式。在"黎明"可以"做"什么之后，黎明被赋予名字与性别(如称作"奥罗拉")，就成为一蹴而就的事了。

缪勒所重建的宗教起源与发展的基本构架是：当一个人体验到无限时，他或她会给这种体验的对象命名，从而使宗教的人所畏惧的对象成为一种有人格的生物，并有自己的名称。人类由意识到无限到为之命名，进而传播这些名称，又造成名称与原意的分离，最终导致人们否弃名称。总的说来这个进程有如下述：(1)希腊人观察到太阳与黎明接踵而至；(2) 把太阳与黎明人格化，称之为阿波罗与奥罗拉；(3)讲述阿波罗追求奥罗拉的故事；(4)阿波罗被公认为神，具有完美的人形，并具有自己的神谕所和崇拜者；(5)阿波罗变成表达某种模糊的(或说不清的)力量的名称，并失去其与太阳的独特关联。缪勒认为此过程历经千百年之久，并把这一过程称作宗教之"方言的发展与退化"阶段。

缪勒的理论认为神祇的名称有如轨迹，对之可以进行历史的追溯。所以，通过对神(无限的名称)进行比较的语言研究，学者们可以追溯整个宗教的历史。

(2) 泰勒①

关于宗教起源于荒谬思维、或不完善之思维的探讨，泰勒在其《原始文化》(1871)中作了另一方向的努力。他主张最早的宗教形态是"万物有灵论"，即相信一切生命都充满了精灵与力量。在泰勒看来，人类的理性本质是理解宗教产生的线索。他认为

① 英国民族学家、研究原始文化(1832—1917)。他和斯宾塞一起，同为文化史和民族学进化学派的创始人。并首创宗教起源于"万物有灵论"的学说。——译者注

生活在史前时代的人们尽管处于进化的早期阶段，但却与现代人有同样的思维弱点。他们虽然把生命的不可见力量认作精灵，但却不能清楚地表达唯一神的观念(这只能是进一步进化的产物)。

泰勒认为宗教观念的产生，源于生活在较低文化水平上思维的人们为两组生物学上的疑难所感到的困扰。首先是生与死的不同，其次是梦境与幻觉中出现的人物。泰勒提出，由于早期的人类思索这两种现象，所以他们结论说一切事物都是由两个方面组成的，即躯体与精灵(灵魂)。一旦人们承认有一种通常看不见的精灵，人们也就能够解释活的躯体、死尸与昏迷的躯体为何只在外表上相似。与此同时，人们也就能够解释梦中与幻觉中出现的人物(他们是精灵)。而当人类所经验的现实被划分为物质生命与精神生命之后，那就逻辑地形成三个重要的宗教学说：(1)灵魂可以脱离肉体到来世(轮回)；(2)人的灵魂可以获得将来的精神生命(如在天堂)；(3)只有强悍的精灵才能生活在另一个王国(或高或低)。这种“万物有灵论”的起源说在19世纪之末占了主导地位，被认作最早的宗教表现形式。

二、宗教是畏惧的产物

(1) 科德林顿[①]

尽管“万物有灵论”描述了一切宗教的起源，并为人们广泛接受，但并非无人挑战。有些人在学术探讨中力求进一步说明

---

① 英国圣公会牧师，人类学家(1830—1922)。他最先对美拉尼西亚社会和文化系统做系统的研究，他的调查报告至今仍是人种志的经典著作。——译者注

产生宗教现象的原因，认为宗教现象早在相当复杂的逻辑——人们把语言和对梦境与死亡的认识同精灵的观点结合起来——出现之前就已问世了。其中最有说服力的论证来自那些在原始人中进行田野考察的人。比如基督教传教士科德林顿就在自己的传教工作中认真考察了当地土著，他的《美拉尼西亚人》(1891)一书描述了美拉尼西亚人的宗教，这是建立在祖先崇拜、巫术活动与“玛纳”①之上的宗教。“玛纳”是一种不可抗拒的力量，它无处不在，或行善或作恶。科德林顿把占有与控制“玛纳”当作宗教经验的一种类型，它产生了对精灵的信仰与神话。除了美拉尼西亚人的“玛纳”之外，还有其他用来表达这种非人格的超自然力量的说法，诸如“瓦坎”②、“奥伦达”、以及波利尼西亚的“玛纳”等；这些很快都在世界各地的史前民族中发现了。

(2) 马雷特③

1900年，牛津的人类学家马雷特发表了《前万物有灵论的宗教》，进一步证实科德林顿的意见。这篇论文成为最著名的理论阐述，他提出宗教发展的第一阶段不是为神祇命名，也不是断言物质精灵的存在，而是一种由非人格的超自然力量(“玛纳”)所唤起的(并与之相联)畏惧感。这种理论在理解史前宗教的表现形式方面起了非常重要的作用，至今仍被许多第一流的著述认定为宗教起源的最好解说。

---

① 中太平洋诸岛土著宗教的基本观念，意指一种无人称的超自然的神秘力量，通过自然力量或物体而起作用。——译者注

② 特指美洲印第安许多民族所谓由自然物中的超自然来源产生的伟大灵力。酒、毒草、爬行动物皆可作为灵力，既可行善，亦可作恶。——译者注

③ 英国社会人类学家(1866—1943)，以对道德哲学的发展、宗教信仰和宗教仪式的演变等方面的研究闻名。主要著作有《宗教的起源》、《人类学》、《心理学与民俗学》、《原始宗教中的信仰、希望与博爱精神》。——译者注

三、宗教是社会认同的产物

社会学家杜尔凯姆①，在其名作《宗教生活的基本形式》(1912)里，力图说明宗教行为与观念的基本形式的起因。在他看来，宗教生活的目的在于调节人类与精灵（或精神存在）的关系。杜尔凯姆不赞成某些学者的见解，如把宗教的起源归结为人们对生命的不正确理解，或把宗教看作个人之势不可挡体验的产物等。与此相反，杜尔凯姆认为宗教的创生源于社会义务与职责的压力。在原始人看来，这些义务、职责同他们认作超自然的王国联在一起。因此，当一群人开始把自己理解为一个社会，而且认识到有一个理想的王国，它与社会本身所产生的自我理解的观念相一致时，宗教就诞生了。神祇或精神力量乃是社会（公社或群体）的理想化与形象化的表现。 198

杜尔凯姆在指明社会群体相互作用中的自我意识如何产生之后，又在自然现象的象征中寻找宗教的最早形态，认为人类群体借助这些象征实现其自我认同。杜尔凯姆认为这种最早的宗教形态寓于图腾崇拜之中，图腾崇拜表达了一种观念，即认为在社会与植物或动物之间有巫术的联系。图腾是既可怕又可敬的物体（一种树、一种蟹，或一块特殊的石头），它同自认与此物体等同的社会群体之间有独特的关联。图腾不仅仅是一种观念，而且是“神圣”的象征，借助这种象征，个人变成与“神圣”相关的人。杜尔凯姆以在澳大利亚土著中发现的图腾为例证，

① 法国实证论社会学家、法国社会学学派的奠基人(1858—1917)。他反对个体心理学和生物学思潮，认为社会是一个不能归结为个人总和的实体。把劳动分工看作社会凝聚的基础，认为“集体意识”在社会中具有决定作用。——译者注

在那里，图腾既象征某种“神圣”，同时又象征一个氏族。他认为氏族若没有图腾便无法存在，因为没有其他的方式可以把社会成员统一为整体。所以说，图腾崇拜是最早的宗教形态。

四、宗教是原始思维的产物

在20世纪的最初25年里，确定原始社会的认识、经验与习俗的特性，一直是围绕原始思维与现代思维的比较而展开的。法国哲学人类学家列维—布留尔[①]倡导的理论（构成持续几十年的争论焦点），强调原始时代的思维完全不同于现代的理性认识。在《原始人与超自然》(1931)中，列维—布留尔阐明了自己的观点。他认为宗教本是原始人“非理性思维活动”的结果，原始人的经验世界充满了祖先精灵、巫术、预兆、亵渎与净化等。在原始人的脑海里虽没有“至上神”或“宗教”之类的观念，但他们却感受到存在着某些看不见的力量，它们或多或少地影响人的一生。这些不可见的力量常常出现，致使原始群体中的男女老少都要学会如何遵循各种规则与法规，以便应付这些不可见的力量。

列维—布留尔和杜尔凯姆一样，把宗教看作社会思维的产物。原始思维是一种社会的预习和学习的模式。人们的志趣与经验处于社会象征与适宜行为的制约之中。原始人以一种非逻辑的方式体验日常事件，并借助神秘的或超感觉的力量解释自己的体验。在列维—布留尔看来，这绝不意味着原始人没有解释现象的逻辑原则或手段，而是说原始人的思维范畴不同于现

① 法国哲学家(1859—1939)。他对原始民族心理状态的研究，为人类学在理解社会思想中的非理性因素方面提供了一个新的方法。——译者注

代欧洲人的思维范畴。原始人以一种完全不同于现代西方人的方式关注和认识日常事物与事件。这种原始的思维可以解释人们对精灵、巫术、预兆，以及治疗仪式的信仰。

随之而来的对此学说的争论表明，这种学说过于简单化了，它不能解释史前社会思维与经验的多样性。然而列维一布留尔把宗教意义看作社会共同体的观念与行为方式的构成模式的观点，却同当代学者的看法有一致之处，即各种不同的推理，都可以为依据各自的假设与范畴作为基点的人们提供解释。

五、宗教与巫术的关系

(1) 弗雷泽

宗教研究中另一较有影响的理论是弗雷泽[①]的学说，即宗教是为了解决那些巫术不能圆满解决的难题而求助于超自然存在的产物。弗雷泽认为宗教最早的功能可称作“原始的科学”。这一观点见之于他的《巫术的艺术》，这是他的12卷巨著《金枝》中的一卷。弗雷泽提出巫术赖以建立的原则有二：一是相似的产生相似的，或同样的结果总有相类似的原因；二是事物一旦有所关联，那就即便远隔万里也依然会相互作用。这两个原则的基础包含一种假设，即事物可通过某种看不见的、或神秘的“交感”而相互作用。然而，尽管巫术可以成功地解释部分事物、或部分地解释事物，但却不足以解释其隐秘的原因。弗雷泽认为，关于超自然动因的作用观念，是较为复杂的观念，它出现的时

---

① 英国学者(1854—1941)，对宗教史的研究卓有贡献，1890年出版《金枝》，其它著作还有《图腾崇拜和族外婚》、《旧约中的民俗》。——译者注

间要晚于交感巫术。

在弗雷泽看来，当人们体验到某种不寻常的情感，产生异乎寻常的观念，同时又对此不能以通常的方式加以解释时，便开始对超自然有所认识。而宗教一经产生，就是个二位一体或说以二种形式同时共存的东西：(1)自然崇拜，即"万物有灵论"；(2)对死者的崇拜。很难说这二种形式孰先孰后，但对精灵的信仰很快发展为图腾崇拜，即崇拜特殊的自然物。弗雷泽认为人们所体验到的人形神，乃是整个日趋完善的进化过程发展至今的产物。具体说来是从巫术到信仰作为动因的精灵，再到图腾崇拜，最后出现人形神。为了论证这种宗教进化论，弗雷泽收集并引证了宗教生活的最原始的证据，这些资料来自澳大利亚土著，那里的巫术实践几乎无所不见，而对至上力量的祈求又几乎是闻所未闻的。

200

弗雷泽的学说在过去50年间一直对研究古代宗教的学者们颇有影响，然而也受到不少的批评，因为他没有解释引证材料与其文化发展水平的关系。比如一群人聚在一起喝酒，屠宰一只羔羊或山羊，举行崇拜谷物女神等活动，在以农业文化为主体的村落里可能具有某些文化意义，而在以商业为主的城市里则会有截然不同的文化意义。

(2) 马林诺夫斯基

并非所有的人类学家都象弗雷泽那样把巫术与宗教分开。比如马林诺夫斯基[①]就反对弗雷泽把巫术视为前科学的看法(《巫术、科学与宗教》1925)。马林诺夫斯基认为原始人已明显地认识到巫术法则不同于自然法则。巫术是人类处于紧急关头、

① 英国民族学家和社会学家(1884—1942)，民族学功能学派的创始人。——译者注

而同时又在求助于所有自然法则皆不成功之际产生的本能活动。巫术的力量只有在超自然(非自然)世界的氛围里才能有所作用并产生变化。马林诺夫斯基认为巫术与宗教的区别在于宗教创造了价值，并直接提出终极的目的；与此相反，巫术仅有其实践的与功利的目的，而且其本身也只是实现目的的手段而已。

如今，人们对巫术的主导性看法是由本尼迪克特与列维—斯特劳斯等杰出的人类学家提出来的，他们认为巫术与宗教不是“二者必择其一”的东西，也不是进化的不同阶段。相反，它们是人类自我意识的二个部分，体现了人们解释宇宙世界的二种方法。

六、宗教展现了“至上存在”

在20世纪的第一个四分之一世纪里，当马雷特、弗雷泽、杜尔凯姆各自创立自己的“玛纳”说、巫术论与图腾崇拜论时，一些民族学者已开始批评他们的学说，认为他们没有把在不同社会与文化的发展层次中发现的材料(证据)区别开来。那时有位大名鼎鼎的民族学者施米特①，他认为若不以有科学基础的历史方法辨别与明确史前社会发展的诸阶段，就不能揭示上帝观念的起源。

施米特认为只有把现存最古老文明的保存者们所处的发展阶段搞清楚，并把它们分别排入发展序列之中，研究者才可能建立起“前与后”的历史线索。尽管他已认识到没有哪一个现存文

① 奥地利人种学家和语言学家，神甫(1868—1954)。他是文化历史学派的奠基者。人种学中维也纳天主教派的领袖。试图以人种学资料论证教会学说的真理性。——译者注

化还能够代表最早的人类生活，但他还是提出在追溯中人们能
201 够找到证据，重建宗教的起源。施米特在探讨中依据二个原则划分了文化发展的一般层次，后来又有许多研究者把较早或较晚近的文化形态进一步划分，从而使之更加具体化。第一个原则是说文化传播总是一个有适度气候的区域(如地中海区域)向亚洲和美洲大陆的两极方向扩散；第二个原则是在一个文化综合体中，最年轻的因素总是显得最强大的因素，而越古老的因素则越显得虚弱。因此，在现存史前社会中（无论是与世隔绝之地，如丛林、沙漠与孤岛，还是在亚洲与美洲的腹地），最显著的因素(如"玛纳"、图腾、巫术)只能是原始宗教的衍生变体。

施米特在其巨著《上帝观念的起源》(1912)的第1卷里，通过论证技术最不发达部落的信仰与崇拜活动，揭示了蕴含于其中的、业已经过畸变的、但却真实存在的、最早的宗教体验，即崇拜"至上存在"。时至今日，某些学者对施米特的学说持全盘否定的态度，但也有些学者接受或承认他的某些论据，即现存技术最不发达的文化中的神话，确实记载了某些"至上存在"。不过执此立场的学者们还认为，原始一神教的问题，或至上存在的本性问题，确是一个极为棘手的难题。

七、多重宗教形态共存：象征世界的各种表现方式

(1) 贝塔佐尼[①]

贝塔佐尼对史前民族进行了详尽的研究，并为澄清当代人

① 意大利宗教史家(1883—1959)，教育家、国际宗教史协会主席(1950—1959)。主要著作有《上帝、兼论宗教史中一神论之形成及其演变》。——译者注

关于早期宗教形态的争论问题作出了贡献。他在《全知的上帝》(1955)中讨论了原始一神教的问题。贝塔佐尼否认一神教曾存在于史前社会中，因为一神教是个历史范畴，它的意义很明确，即否定其他一切神，并以多神教为前提条件。但是他还认为，“至上存在”作为一种宗教的表达方式，的确存在于最原始的部落之中。然而他不打算以先入为主的观念(“至上存在”的属性)研究宗教现象。在他看来，这种至上存在的观念只是在哲学业已发展的相对晚近的阶段里才形成的。贝塔佐尼认为，宗教的神话根本不是令人愉悦之冥想或逻辑的产物，而是人们借以实现自我认同的理智的与精神的取向。比如创世的神话，从根本上说它不是人类对根本原因的思考，而是借助象征的意义确保人类与世界的存在。

(2) 伊利亚德①

当代学者伊利亚德着力研究古代的宗教象征，他认为我们不可能在现代民族中找到原初宗教的纯粹形态；而在当今的史前社会里，宗教的表现形式也是千姿百态。尽管如此，伊利亚德依然认为人类必定有一种较早的、至关重要的、为生活而创立象征的需要。绝大多数现存的古代社会，都执著对某种“至上存在”的信仰，但这并不能说明“至上存在”在人们的宗教生活里占居主导地位。因为在这些社会里还可见到其他的宗教形态。伊利亚德认为宗教生活的不同层次之间有所区别，但人类文化发展的诸阶段之间亦有一致性。他指出，不同民族的象征、想象与崇拜仪式等，乃是人们各自独特的生存需要与发展取向的反映。此 202

① 罗马尼亚宗教史家和著作家(1907—　)。他有几部阐述传统宗教文化并分析各种神秘主义学说的著作，并为《宗教百科全书》的主编。——译者注

外，尽管有文化的不同，宗教的象征却产生于普遍的人类生存需要，即借助象征的世界赋予生活以终极的意义。

八、考古学的证据

近来，确认宗教最早形态的探讨，已由史前文化的研究转向史前社会的考古发现。某些学者如 E.O. 詹姆斯在其《史前宗教》里，既运用考古材料，也使用当代学者研究史前民族的成果，双管齐下地解释古代宗教。近50年来，史前宗教的考古证据已经普遍用来补充有关宗教最早形态的理论。

考古发现说明，属于宗教的人工制品大致可以分为三个时期：古代世界亦即旧石器早期，时间从公元前10万年到公元前3万年；后石器时代亦称中石器时代，时间从公元前 3 万年到公元前1万年；新石器时代，时间从公元前1万年到公元前3千年。在第1个时期里，我们虽然找不到可称为艺术的制品，但却可以看到精心埋葬的尸体，并伴有各种农耕器具。在第2个时期里，已有特意精心埋葬的尸体，尸体上装饰着代赭石与贝壳，还有各种各样的农耕器具放在尸体身旁。这个时期的艺术包括绘画、浮雕、以及泥制的动物模型，它们都属于为保证生产与狩猎成功而举行的巫术仪式活动。新石器时代据说是以农业的发明与动物的驯化为起点。而且确有大量农业仪式、以及崇拜丰产女神的遗迹，此外还有对女神之男性伴侣的崇拜仪式、对死者如祖先精灵的崇拜、以及崇拜各种自然力的大量证据。

即使把考古发现皆纳入这种简要概括的框架，也依然难以借助这些发现得出有关宗教起源的明确结论。这不仅因为缺乏足够的证据，而且在认识如何解释这些信息才是有效而妥当的方面，也有不少难题。

九、能否发现最原始的宗教表现方式?

借助研究未开化社会以探讨原始的宗教经验，这种探讨不仅认为在未开化社会与史前宗教生活之间有关联，还认为在未开化社会与现代科技文化之间也有关联。如果我们认定今天的观念与生活，皆有赖于以往的观念与生活，以往的历史与当今的 203 个人意识和文化意识极为重要地联系在一起，那么探讨最早的宗教表现形态，对于理解我们自己与当代世界就是重要之举了。然而正如我们所看到的，对未开化的研究，总是在提供各种超自然力量不同表现方式的证据。我们甚至有这样的感觉，当代的"超自然存在"这一观念或许难以确切地适用于最早的人类意识。所以，每一位研讨者都应着力揭示宗教诸多可能的意义与形态。

最早的宗教经验极可能是多种多样的，因而其发展的历史也极不可能概括为单一的进化构架，即各种各样的宗教表现形态是从单一的源泉派生而来。社会人类学家伊文斯一普里查德概括了许多人考察宗教起源的基本态度，他写道：

> 我认为当今大多数人类学家都会赞成寻找宗教起源为徒劳之举的意见。……人们清醒地认识到，在许多原始宗教中，人的思维是在不同层次上，不同背景中，以不同的方式发挥其功能的。所以，一个人可以为特定目的祈求于某个神物，也可以在其他境遇里向上帝呼救。宗教可能既是多神教的，又是一神教的，这取决于神灵被看作单一的还是诸多的。……在我看来，大家都会赞同下述意见：如此大量地运用于早期理论建构中的因果解释与现代的总体科

学思维(它不去寻求揭示和理解遥远的宗教)有些格格不入。①

研究起源问题，迄今几乎没有得出什么肯定的结论——这不仅由于问题本身复杂。当代社会的科学工作者探讨宗教的一般倾向是考察宗教的社会文化作用（这将在第十二章中论及)。如今人们研究技术不发达社会的目的在于尽可能地如实记录材料，并确认其宗教信仰、崇拜仪式与宗教制度的类型或结构。这种观点似乎坚定了许多社会科学工作者与历史学家的看法：力图发现宗教的最初表现形态,不仅是个无效益无成果的问题,而且还是个失误。

十、综　　述

19世纪的学者们自问：我们能否了解绝大部分宗教的最深刻意义？他们的解答是寻找其起源。他们认为一旦理解了宗教的发祥之所，就能够很明确地理解宗教在人类生活中为何如此重要。

探寻起源问题的学者们,执著一些共有的见解：(1) 一切宗教都起源于某种唯一的源泉,(2)宗教由简单形态演化为复杂形态,(3) 未开化部落的现时的宗教活动，展现了宗教如何产生，(4)科技发达社会的宗教活动总是比较道德化、哲学化和比较发达的。

尽管学者们在看法上有共通之处，但往往是在不同的方位上确认一切宗教的具体起点。麦克斯·缪勒与泰勒把宗教归结

① 伊文斯—普里查德,«原始宗教绪论»,第104—105页。

于对自然界之荒谬(错误)思维的产物。与此相反，科德林顿与马雷特主张最初的宗教反应,产生于对不可见力量之作用的、不可抗拒的恐惧感与敬畏感。列维一布留尔则论证说，宗教起源于原始思维。

另外三位学者,杜尔凯姆、弗雷泽与马林诺夫斯基，把宗教的起源归结于三个完全不同的方面。杜尔凯姆说人群借助与某个称作图腾的植物或动物认同而建立起宗教的统一体。弗雷泽主张宗教产生于巫术不能解决重要问题之际。马林诺夫斯基则与弗雷泽背道而驰,提出巫术与宗教是同时存在,它们分别满足了或服务于氏族公社的不同需要。

还有其他三个十分重要的观点是由施米特、贝塔佐尼与伊利亚德提出来的。施米特认为最早的宗教经验是崇拜“至上存在”。与此相反,贝塔佐尼否定史前社会或未开化社会中存在唯一神教的可能性。伊利亚德与贝塔佐尼都认为宗教产生于多元形态,它们都为社会提供了象征的意义。

在评述学者们对宗教起源的探讨时，我们看到两个反复出现的问题：(1)同一个证据可能会有完全不同的解释；(2)似乎没有足够的证据解决诸多的分歧。其结果，使探讨起源并以此作为理解宗教真谛的手段，如今已失去其学术的魅力。曾经一度成为解答之源的对古代文明的考古发现，现在也只能作为提出新问题和补充新材料的辅助之源了。

第十二章　宗教的心理功能与社会功能

207　当某些学者看到人们不能在宗教的起源方面揭示其基本性质时（如前章所述），便由紧步其后尘转而另辟蹊径，开始探索宗教在社会相互作用中的角色或功能。宗教研究中的这种新探讨吸引了一大批学者，主要是社会科学家。而社会科学的许多分支又是在本世纪初才形成的。我们称这部分学者为“功能主义者”，他们共有的理论前提是：宗教的作用与形态是多样化的，它们是由文化条件、心理条件与社会条件造成的。

由此立场来看宗教，宗教就成了文化生活、社会生活、以及个人生活中诸多因素的一个方面。这些社会科学家们认为宗教有自己的社会功能，因而可以借助（比如）心理动因考察宗教，以便揭示（诸如）畏惧死亡的真谛。或者，人们可以剖析宗教如何在人们感到无力与困苦的情况下，成为人们自我坚定的手段。无论宗教展现哪方面的功能，它都被看作人类生存的组成部分，而非生活之核心。

我们在此所要描述的，是宗教之科学研究中的功能探讨。这种探讨虽不是由哪一个人在社会科学领域里独创的，但从上个世纪中叶起它就一直是宗教研究中极为重要的一个方面。时至今日，它依然是个非常重要的一般解释方法。功能主义的探讨，是把社会看作一个其各个部分与各种力量相互依赖的系统。功能主义既把宗教看作社会的产物，同时又认为宗教是一种对社会有所作用的因素。此外，宗教制度不容忽视地影响了个人

的成长与发展。宗教在同教育体制、家庭，以及政府的联系中，也对形成一个完整的文化系统起了推动的作用。功能主义者的文化定义较为宽泛，他们认为文化乃是象征系统、制度体系、物质系统的复杂综合体。其中各个方面相互作用，由此形成人类生活的结构。

有两类不同的社会科学家。有些人把自己的研究置于描述或澄清具体的材料方面（诸如哪些经济阶层的人加入主教派教会），另一些人则力求确定本学科力所能及的范围，即该学科如何借助经验的方法评判有关宗教社会作用的诸多理论。社会科学家们（心理学家、社会学家、以及文化人类学家）在思考中创立了各自的理论，阐述了宗教的基本性质：宗教作用于人格的发展，塑造了社会制度体系，造就了文化模式。

为了阐明社会科学各分支研究宗教的方法，我们依次简要地考察一些基本的观点、关键人物、以及某些理论学说。这些人物与观点，分别属于心理学、社会学和文化人类学这三个分支。

一、宗教心理学

在心理学的研究中，“宗教”一词至少有两种含义。首先，宗教被定义为一整套公认的形态（诸如祈祷、崇拜、神秘体验；参见第一编），这些形态不仅不与其他表现人格的形态相分离，而且相反，它们是有所联系的。但在这种关联中，宗教被限定为仅仅对人格塑造有所意义。宗教只是诸多的组织化机制之一，甚至还不能说是其中最重要的因素。有些心理学家认为，宗教提供了特定的社会条件，它对力图适应该社会的人们，或者起了有益的作用，或者起了有害的作用。例如有的心理学家就曾发问：浸

礼会①禁止教徒跳舞、抽烟与喝酒，这究竟是增进了一个人的身心健康？还是损害了他的身心健康？

"宗教"一词在心理学研究中的第二层含义有时意指自我完善。这种定义把宗教看作人格整合、精神完善、自我升华的基础。在此意义上，宗教研究不是要求研究者认可某一个具体的神学命题（比如上帝作为崇拜对象的真实性），而是要认识到人类的个性形成，需要道德与精神上的价值，由此才能实现自我完善。

这二种不同的定义在心理学中造成不同的趋向。许多遵循经验论之行为主义研究的学者们执著第一种定义，即把宗教看作公认的形态。他们强调再现体验的作用，并把宗教行为解释成为"刺激—反应"机制的深层结果。比如在弗洛伊德的临床心理学中也运用了这类定义。与此有别的是G.奥尔波特，C.荣格，以及当代美国心理学中属于人文主义运动派别的一些人，他们采取了第二种定义，即把宗教看作制约人类之整体性或完善性的因素（参见第六章）。

1. 经验的与分析的探讨

(1) 威廉·詹姆斯②

宗教心理学中的这两种方向，在美国心理学奠基人威廉·詹姆斯的著述里皆有所体现。早在1874年，他就首创了用于心

① 基督教新教的一个教派，17世纪初出现，本世纪70年代达到2700万教徒，其中有2400万在美国，其特点在于简化仪礼和教会组织，对成年人施洗礼。——译者注

② 美国哲学家、心理学家、实用主义创始人（1842—1910）。在心理学方面发挥了意识流的观点（延续变化的完整的心理状态）。他关于情感的说法是行为主义的根据之一。——译者注

理测试的实验室。尔后于1890年出版了卓有创见的著作《心理学原理》，詹姆斯提出许多观念，认为人的精神生活中有一种“意识流”，人们赖以在意识活动中形成自我决断。在詹姆斯看来，精神上的自我，是在个性发展中能够自我认同的方面。后来，他又在《宗教经验之种种》(1902)里以自己对宗教的解释，以及对个人宗教经验之不同形态的分析，赢得了公众的崇敬。詹姆斯强调了二个方面，一是个性因素对可能观察到的宗教现象的作用，二是个人的宗教体验在个性成长中的作用。他主张要把这二种观点全都贯穿于宗教研究之中，并将它们当作探索宗教的科学方法。

(2) 威廉·冯特[1]

人类的宗教行为可以经验地加以研究的主张，经威廉·詹姆斯大力宏扬之后，在19世纪的末叶产生巨大的影响。人们开始尽力按照自然科学的模式塑造心理学。在此探讨中，德国的心理学家威廉·冯特是一位重要的人物，他在1879年建立了自己的用于心理经验测试的实验室。这种实验的方法对美国心理学家们的研究影响较大，致使很多人在从事心理学研究时，都把观察与测试放在很重要的位置上，结果推动心理学发展成为某种行为科学的研究。宗教在这种经验的关联中被定义为(1)传统的制度化活动，(2)影响人们之可见的与可测定的社会行为的诸多因素之一。宗教意识的观念本身不能视为自然界的一部分加以测定，而是被看作非科学的，因而此类观念不能构成心理学

---

① 德国心理学家、生理学家、哲学家(1832—1920)。他开创实验心理学，认为精神生活中占中心地位的是意志，提出分析反省的概念。所著《民族心理学》(10卷，1900—1920)包含有对神话、宗教、艺术等的心理学解释。——译者注

分析的对象。

然而这种态度却把宗教降低到可观察到的情感行为的水平上。近来有许多人的研究只是简单地把宗教看作崇拜仪式在文化中的"内在化"，就同这种见解有直接的关系。这种以数据评判宗教的方法，经常见之于精神试验与人格测试的各种调查表。有些学者坚持认为，用宗教调查选择表来测量人们宗教态度的的方法，只能用以(有意无意地)说明一个人与特定传统宗教活动的关系程度，但却无法揭示他或她的宗教态度的实质。诸如对"有来世吗？""《圣经》是启示的吗？""有魔鬼吗？"等问题的回答，只能表明一个人是否赞同某种特定的宗教形态。一个人退出了原教旨主义[1]教派，转而为和平、为城市图书馆、为教会组织等公共事业服务，他可能在上述宗教态度的测试中得低分，却可能在某些社会团体所搞的行为选择测试中得高分。在设制调查表(它将揭示个人之最深刻价值或整体性的重要例证)时，还有许多其他的困难。一般群众是有赖于信息的。除非在设制调查表时既调查传统的宗教经验，又调查非传统的宗教经验，否则这些调查就无法得出有关当代世界宗教生活的可靠论断。

(3) 弗洛伊德

弗洛伊德也对宗教心理学的研究产生了影响。他认为宗教出自一种自欺欺人的心理机制，人们借以控制自己的无助感、对犯罪行为的恐惧、以及性的能量。在弗洛伊德看来，人的意识是一种"内在化"的控制机制，而文明的诸多作用力量，则是人们从家庭与文化中习得的。犯罪与亵渎的意识会造成心灵的痛苦与负罪感。比如有些文化认为通奸背离了上帝的律法，就是通奸

① 起于19世纪末，第一次世界大战后，在西方(尤其是美国)的一些"正统"神学家为反对现代主义而形成的神学主张，并成为一派。——译者注

者本人也往往认为那种法则是天经地义。这种天经地义的律法或意志会使通奸者感到罪恶与痛苦。的确，品行端正的人会在行恶之前就感到罪恶。

总之，弗洛伊德把组织化（制度化）的宗教视为一种幻想，人们借此认识到孩子与父母亲密关系中业已迷茫的深刻意义。如今人们多有疑虑的是弗洛伊德有关宗教起源的理论，即宗教起源于将人类共同体加以组织化，借此克服儿孙们最初杀害其部落之父的罪恶感（与俄狄浦斯情结有关）。然而，弗洛伊德对于宗教心理学研究的重大贡献并不在于此，而在于他尽力在意识的深层（潜意识）上揭示心理的动力与作用。

在弗洛伊德看来，宗教（他用这个词意指当时的犹太—基督教道德）是加之于个人之内在的、心理的能量（本能）之上的社会控制。他认为心理能量在发挥之际，其自然的表达方式就是直接采取社会公认的宗教形式与艺术形式。这些表达方式减轻了由于压抑而产生的焦虑。然而有时心理能量过于强大，以致突破了传统的规范模式。这种突破人们称之为精神病。宗教能够阻止人们受其本能以及非理性力量的驱使，因而在早期的非科学文化中，它有益助于人类。在那种文化里，神话是生机勃勃的，崇拜仪式也实际地控制了人们的自我意识（参见第三章）。但是若在理智的与理性的时代里，再想以宗教来创造性地发挥人的心理能量——弗洛伊德告诫人们说——就只能是一种幼稚的幻想。

(4) C.克拉克洪[①] 与E.O.詹姆斯

有些学者的解释虽然在观念上与弗洛伊德有相同之处，但

① 美国人类学家（1905—1960）。他对人类学的贡献是关于印第安人的研究并提出有关文化、部分价值体系及文化模式等方面的理论。——译者注

却赋予宗教活动的功能以更高的价值。持此观点的人们认为宗教的功能在于使处于危难中的人们有了赖以支撑的支柱。诸如人类学家C.克拉克洪与历史学家E.O.詹姆斯等学者，就十分强调人类是生活在充满危难与机遇的环境之中。宗教有助于人们在面临生理威胁、物理威胁、社会威胁与心理威胁（最意味深长的是死亡）时保持完善。宗教的崇拜仪式乃是社会力量，它能够使个人或社会在大难临头之际，树立起坚强的决心。这些崇拜仪式所许诺的回报，较之日常生活所能给予的更有意义。对于这一点，我们只要想一想基督教的"十字军东征"① 或穆斯林的"圣战"② 就可明白。战争是可怕的，但肩负起神圣使命的信徒却视死如归，因为他相信自己会在天国得到更高的回报。借助宗教的信仰与仪式，人类可以行动于潜在的威胁到来之前。作为其结果，人们也可以在这些威胁到来之际妥善地把握它们。甚至象结婚这种幸福的场合，人们在基督教教堂里宣誓之际，也预见到疾病、贫穷与死亡这三种不幸。

2. 人文主义的探讨

211　并非所有的心理学家与精神病学家都把宗教定义为组织化的崇拜仪式与道德实践，或把宗教的根本意义解释为控制恐惧感与非理性的功能。对某些人来说(如早期学者所主张的)，宗教表达了最完美的人类意识，同时也是人们自我完善的手段。无论是通过"正式的"社会公认的宗教活动，还是通过"非正式

① 西欧封建主和天主教会发动的对近东的远征，先后8次(1096—1099)。——译者注

② 原指穆罕默德与麦加多神教进行的战争，后指在伊斯兰旗帜下为宗教而进行的战争。——译者注

的"、旨在自我完善的执著，宗教都是人格之最有意义的表现形式。而所谓"非正式的"，既可以是对恐惧与焦虑的神经过敏的反应，也可能只是健康的、产生于特定文化所允诺或否定之基础上的宗教表现形态（参见第二章所论述的圣特里萨与中山美伎子）。宗教的体制可能有助于自我完善，也可能有损于自我完善，但宗教本身却总在引导人们走向解脱与完善。强调宗教能美化生活并使生活增值的学者不乏其人，其中就有G.奥尔波特、C.荣格，以及"存在主义—人文主义"，乃至超个人心理学（后面还要论及）中新倾向的其他代表人物。

（1）G.奥尔波特①

奥尔波特的《个人与其宗教》（1950）堪称经典之作。他主张每个人宗教意识的表现形式都是独特的，并以此作为自己科学探讨的立足点，着重论述了这种意识在人格成熟过程中的功能。奥尔波特认为，个人的宗教信仰当然是伴随他加入某种外在的宗教形态开始的（他或她皆从个人角度理解这些形态）。然而无论这些外在形态多么相似（诸如罗马天主教会在星期日早上所作的一切，其中也包括弥撒），人们与之结合的方式却极其广泛多样，这种多样性使每个人精神上的反应都具有其独特性。

即使一个家庭或一种文化接受了某种宗教形态，个人的宗教发展，也依然要受到身体需要、理智、情趣、好奇心，以及文化象征等诸多因素的影响。奥尔波特认为，这些因素的组合，构成人的宗教"情感"。他从此观点出发将"情感"定义为思想与感情的有机系统，它直接指向某种可以与之认同的价值目标（或对

① 美国心理学家（1897—1967），对现代人格研究作出贡献。主要著作有《发生》、《偏见的本质》、《人格的类型及其发展》。——译者注

象)。在宗教情感这一层次上，价值目标具有终极的重要意义，从而使个人的特定宗教行为呈现出独特的生命力。由此来看，就不能再说宗教完全出于外因了。当一个人把诸如父母的殷切希望(如长大成人、安家立业)、法律约束(如不付钱而拿东西是非法的)、人际关系(如你为我友)，以及躯体感觉(如“呵，舒服极了!”)等影响，成功地整合为一种个人的责任感与对生活真谛的体认，就形成了较成熟的宗教情感。奥尔波特提出，宗教情感达到成熟阶段的标志，在于它虽是沿着志趣广泛之路前进，但却是自我统一的，在于它虽创造了千姿百态的动因，但都导致道德的生活以及对存在的把握。

(2) C．荣格

212 荣格也是从心理学的角度揭示宗教的意义，他把宗教视为人类心理组织化进程中最强劲的价值。他说：“人们总是把势不可挡的动因称为神，所以在心理层次上，个人系统中最强大的力量就是神。一旦神不再是不可抗拒的动因，就会变得有名无实”①。

荣格不是把人性简单地理解成生物的与化学的力量组合，而是把人性理解为一个整体，它既包括意识的存在，也包括无意识的存在。精神生活中这两个部分的整合，乃是人类个性中独特的心灵发展(有诸多可能性)的进化顶点。在荣格看来，这一顶点尚未到来。只有在揭示了意识的深层、并为之奋斗之后，才可能达到这一境界。荣格认为，无意识的作用总是宗教的，它们在人们塑造自己的人性时，会产生深远的影响。荣格的观点被其他心理学家进一步发挥，他们认为，当父母、社会、或教会本身

① 荣格《心理学和宗教》，1938年版，第98页。

阻滞了宗教的动因时，就会毁坏一个人根本的宗教潜能。而这种毁坏往往会导致神经病或精神病。

3。当代心理学的趋势

许多当代的心理学家认为，人类有充分发挥其潜能的普遍需要。由此观点来看，患有神经病的人与心情激动的皈依者——如从卫理公会教徒转变为“黑天意识”的信徒——具有共同的个性冲突。这种冲突的结果之一，是促使神经病患者与皈依者采取某些行为。可是这些行为并不利于保护其神经中枢，也不利于维系其生存。心理学家罗洛·梅与其他存在主义心理学家在谈论自我肯定的基本需要时，就十分强调上述这一点。存在主义心理学是从特定角度理解个性的，它致力于描述人们认识存在、并对自己的生活作出决断时的“直接体验”。这种学说认为不能把神经病与激进的执著(信仰)，同不能适于社会规范混为一谈。人类的社会行为与宗教行为绝非行为主义者所说的那样，可以简单地定义为反馈于适当刺激的适宜行为。如果把宗教定义为社会化的调节行为，实际上就会忽视绝大部分的人类生活都要有一个综合性的目标或目的。按照罗洛·梅的说法，人们是借助表现其独特的个性来实现这一目标的。但这种独特性与行为主义的学说格格不入。

在人文主义(世俗的)心理学与超个人(探求超越个人的目标)心理学中，还有其他一些当代的(及非传统的)趋势，它们也都强调宗教绝非只是社会化的调节，除此之外，宗教还是美化生活(或使生活增值)的价值。人文主义运动强调科学的意义与价值，强调人际关系的健康发展。在人文主义运动中，研究者们关注宗教的价值，原因在于宗教对精神健康有所作用。然而超个

213 人心理学的代表人物们则与此相反，他们比较注重个性发展中精神成长的心理学问题。他们强调同基于宗教价值（内在于或外在于组织化的宗教制度）所形成的行为相关的思想方法与精神境界。无论人文主义的心理学家、还是超个人心理学的研究者，都围绕一个根本的问题展开争论：一个人在宗教上的自我实现，或者可以在历史的宗教形态中表现出来，或者不可能表现出来。

二、宗教社会学

在心理学探讨宗教如何作用于人的个性发展的同时，社会学家们则致力于研究宗教与其他社会力量的相互作用。一般说来，社会学家或者根据宗教在社会生活中的作用解释宗教现象（参见第三章关于神话与圣餐的部分，以及第四章关于宇宙秩序的部分），或者从宗教结构与其他社会结构的相互作用出发，解释宗教现象。

社会学家把宗教作为自己的研究对象是适宜的，因为宗教既为社会提供了整合的力量，又为社会提供了保护力量。首先，宗教的执著会使人产生一种认同感与亲密感。在这种关联中，宗教象征与崇拜仪式的根本意义可以在社会的整合形象中见到；这些象征形态为社会所有的成员确定了何者为真与何者为善。这些形象具有内在的职责，能够促使人们按照宗教象征所表达的生活价值生活。若不如此作为，人们就会感到行将自我毁灭、乃至整个人类的毁灭等等。

其次，宗教在社会生活中的作用，是宗教有助于建树旨在维护社会秩序的社会联系系统。这些社会联系远远超出宗教体制之外，渗透到其他社会体制之中。比如美国的法律系统与“犹太

一基督教”道德之间就存在这种联系。尽管“十诫”没有世俗的权威，但却构成法律与社会规范（区别社会行为善恶与否）的坚实基础。对于自己的一言一行，人们都可望由于自己遵守了这些最高的规范而得到报应，或由于自己违背这些诫律而遭惩罚。

宗教在社会生活中的第三个作用与前二种作用相关，它把社会与超越社会的价值联结起来。在终极目标（诸如上帝的意志、阿弥陀佛把众生带往净土的宏愿）的评判作用下，宗教制度不仅通过崇拜仪式活动，而且通过全部生活实践造就或维护了其他的社会制度。从观念上说，主日学校课程中的道德说教，既可运用于宗教生活之中，亦可运用于家庭生活里。因此，宗教如何才能适应于社会之整体化系统与控制系统的多样性，乃是宗教社会学研究的焦点。下面，我们就分别评述一下宗教社会学中一些重要历史人物的主要贡献。

（1）杜尔凯姆与韦伯

这二位著名的学者是在社会作用的联系中解释宗教的。杜尔凯姆的主要贡献建树于本世纪初叶，他认为宗教只有在表达了社会相互作用的活力时，才是真实的。宗教生活的根本依据，与其说植根于个人的思想感情之中，还不如说是根植于因果作用（即诸社会作用）之中。人类赋予上帝的一切，从根本上说，只不过是社会群体或社团之自我界定以象征的形式表现出来罢了。杜尔凯姆强调指出，宗教的自我实现，是由一个人参与群体的规范、观念、以及期求决定的。借助这种参与，一个人就获得了某种自我形象。在他看来，个性主要地有赖于一个人如何看待社会秩序的价值，以及如何将其转化为内在的表现。依据这种观点，一个保守的沙特阿拉伯穆斯林，越是能够安居乐业于

214

《古兰经》所制约的社会结构里，她或他的自我实现也就越富于个性。

在杜尔凯姆将自己在社会结构中探讨宗教的结果上升为理论之后不久，麦克斯·韦伯从另一个方向探讨了同一课题。杜尔凯姆把宗教的表现形式看作全人类共有的普遍状态。韦伯则提出不同的宗教形态是依据具体的自我意识而发挥其功能的，而这种具体的自我意识又是在独特的历史条件中表现出来的。韦伯并不是把宗教感情归结为社会作用；相反，他认为内在的宗教意义与外在的社会功能相互作用。社会形态固然影响个人的言行举止，但个人对诸如苦难、邪恶以及死亡等这类根本的人类问题的回答，也会意义深远地影响社会的发展。比如，韦伯指出那种能够引导其他人追随的、不可思议的精神力量——超凡的魅力，就同社会发展进程有着密切联系。在他看来，宗教领袖是一些具有超凡魅力的人物，诸如公元7世纪的穆罕默德，领导当今统一教会的创始人文鲜明①，他们都具有与其追随者心理感应的力量。他们为其门徒具体勾画了社会模式的蓝图，并发动一场新的宗教运动。韦伯以此方式强调了寓于个人与群体之中的社会力量的相互作用，从而解释了宗教传统或文化生活模式里发生的变化。

杜尔凯姆与韦伯对后来的许多学者有所影响，他们用社会科学的概念解释宗教。其中不少人把宗教归结为某个"社会群体之社会的动员者与组织者"的作用。他们认为社会力量是最基本的实体，而社会的组织则是个人发展不可缺少的因素。

---

① 朝鲜传教士(1920—)。1954年创立世界基督教统一圣灵协会，通称统一教会。自70年代起在美国开展大规模传教活动。——译者注

(2) J.瓦哈[1]

瓦哈在其《宗教社会学》一书里把宗教限定在与自然群体(家庭、亲属关系、种族崇拜)、不同宗教组织形态、不同社会阶层、以及不同宗教权威类型的关联之中。在瓦哈的宗教探讨中，已经萌发了当代人所执的重要见解，即宗教可以在同一文化的不同历史时期有其不同的表现，因而能够以不同的方式定义。事实上，在一个简单的社会里，宗教既有维系的功能，也有对抗、分裂的作用。瓦哈的意图是想揭示不同的宗教功能在不同的社会制度中表现出来的相互作用。

215

瓦哈揭示了宗教团体的诸多因素，同时也揭示了宗教团体与社会生活中其他群体的复杂联系。近代许多学者在从事社会学的研究时，都运用了瓦哈的理论构架，即坚持分析具体的宗教制度及其与社会模式的联系。社会结构或说社会制度构成一组透镜，只有透过它们才可揭示寓于个人信仰中的价值。具体的某一项宗教活动(如唱诗)，表面所具有的多样性，取决于社会因素(如民族共同体、性别、年龄、阶级)，惟有通过这些社会因素，才能认识其实质。由此而论，宗教就不是个文化常数(恒量)，而是文化地与其社会体制联系在一起。

(3) R.贝拉[2]、L.沃纳[3] 与T.勒克曼

在当代宗教社会学中，还有一种反对认为"教会"与"宗

---

① 德国基督教新教神学家(1898—1955)，对宗教社会学有显著贡献，提倡用现象学和心理学比较地研究宗教。主要著作有《宗教社会学》和《比较宗教学》。——译者注

② 美国社会学家(1927—　)，其名著为《超越信仰：论后传统世代的世界宗教》，在《文明宗教之变体》中，贝拉提出教育制度与法律制度所固有的文明宗教意识，应予激励。——译者注

③ 美国有影响的社会学家(1898—1970)，著有《美国生活：梦想与现实》、《生者与死者》和《非常时期的美国》等。——译者注

教”有天然联系的观点。一些社会学家批评说，把教会与宗教等同起来，只能使宗教与宗教制度的定义过于狭窄。除了要否弃大量的有关材料外，他们还认为这种探讨未能认识到在20世纪的工业社会里，已经建树起来的宗教制度既不能继续成为人类最重要的价值源泉，也不能成为最重要价值的表现方式。

贝拉与沃纳揭示了美国“市民宗教”的影响[1]。他们把“阵亡将士纪念日”[2]的仪式，肯尼迪总统的葬礼，对美国历史上诸位英雄人物(尤其是遇害而亡的，如肯尼迪与林肯)的崇敬等文化的表现方式，都视为宗教活动。与此相似的还有美国舆论界，他们关于民主、爱国主义、早期(欧洲)定居者的美德，亦即力量、忍耐、精神饱满的执著等说教，也都十分富有神圣性，它们构成了美国人或“美国生活方式”的终极价值。

勒克曼的分析并不限于美国社会的范围之内，他在《看不见的宗教》中论述了每个社会都有其“意义结构”，这种结构通过社会中的个人而“内在化”[3]。勒克曼认为，这种结构具有多元样态的意义层次，在不同等级的层次里，以独特的象征所表现的最高层次，就是社会的宗教表现形态。勒克曼提出，社会学家要在“自我实现”、“灵活性”、“性欲”、以及“家庭主义”等课题中，探索宗教在现代工业社会中的作用。

当代的世俗化现象构成这种思考的焦点。有些学者指出，世俗化观念(如传统宗教活动体制的作用在减少)不宜作为社会学的理论概括，因为它忽视了“超越”适宜于社会组织结构的一

① 贝拉《美国的市民宗教》，载于其《超越信仰》，1970年版，第168—169页。沃纳《美国生活：梦想与现实》，1953年版。
② 美国节日，但各州对具体日期的规定不同。——译者注
③ 勒克曼《看不见的宗教：现代社会的宗教问题》，1967年版，第53—56页。

切方面。在批评者看来，社会学家对宗教的理解，不能局限于给某种体制贴上“宗教的”标签这类分限之中，而必须在其分析中囊括人们借以探求和表达其最精深的自我意识的一切社会结构。科学技术、政治、精神病学、艺术，在传统的神学范畴看来可能都是世俗的，但对于科学研究来说，它们却是价值变化的最有力的社会表现形式。 216

三、宗教人类学

文化人类学的研究者们继承了杜尔凯姆、韦伯与弗洛伊德的理论，他们一直非常严肃地把宗教看作文化模式的一个方面。文化人类学家们与其先驱者一样，通常认为宗教产生于文化的与社会的需要。在这些人类学家看来，宗教至少在二个方面满足了这些需要：一是它建立起文化的自我意识模式，二是它在由战争或领袖人物逝世所造成的危机中重建了社会的平衡。

人类学家首先把宗教看作观念与情感的体系，这些观念与情感反映了生活，一个文化借此创造和确定某些行为规范和习俗（如崇拜仪式与庆祝活动）。通过这些文化习俗，社会推动了文化的自我意识的发展。把宗教形态解释为“文化习俗”，其基础在于人类行为的结构，构成了具体规范等文化表现形式的基础(如成年礼)。跨文化的比较研究实际上也蕴含着这样的认识出发点，即在不同的宗教表现形态背后，蕴含着全人类共有的需要。所有的人类都面临着衣食住行的问题，都经受生老病死的磨难。尽管人们的价值体系不同，崇拜仪式与信仰对人类境遇所作出的解答也不同，但这些问题本身，却是由人类共有的、生物的与社会的诸多相互作用造成的。

另有一些人类学家，他们一直关注宗教在危机之际重建社会平衡的功能。在对部落社会的早期研究中，人类学家们大都认为宗教的功能，在于借助崇拜仪式等活动维系社会秩序。他们认为宗教是人类为了控制生活之不可思议方面所作的努力，巫术、宗教、科学等社会现象都属于人类为逐渐获得更高层次的社会意识而作出的努力，这不仅丰富了人类的知识，而且也使人类得以应付那些以正常方式无法控制的自然力。这些解释虽受到某些学者的批评，但一般说来，由于他们详细地研究了巫术、宗教与科学，把它们全都视为社会的现象，并对之作出解释，所以他们对宗教人类学的影响至今犹存。

某些人类学家在研究宗教重建社会平衡的过程时，他们是在更为广阔的社会联系、以及人类共有的危机中探讨神话与崇拜仪式的。在这些人类学家看来，宗教是人类共有之情感系统的戏剧化的象征，它不仅再现了先前业已存在的文化条件，而且——尤其是在危难关头——又再造了个人生活与文化生活。诸如生、青春期、结婚、死亡这些至关重要的个人经历，以及把个人构成的社会聚合成一种文化的经历（诸如解释文化或共同体的217 起源、重申与某一具体群体保持敌对关系或友好关系的重要性，歌颂人类与宇宙的联系等），均要求有象征或象征性的活动，共同体借此自我认同，维系构成这种自我认同之基础的价值模式。

下面，我们就进一步阐发宗教人类学中的这二种重要的学术探索。

(1) A.L.克罗伯①

我们已经指出，有些人类学家把宗教看作观念与情感反应

① 美国民族学家和文化史理论家(1876—1960)，有印第安民族志和民族学通论方面的著作。——译者注

的系统，认为文化借助宗教创造、确定和建树起行为的习惯方式。社会以宗教来解释自己，并使自己合法化。这种宗教观是克罗伯在其著述中提出来的，他强调指出，一个文化的基本因素在于其模式。[①]如果比较日本人、印度人、沙特阿拉伯人、美国人的社会生活，可以显示出人们在养育孩子，由青少年进入成年人的社会圈子，以及对待生死的态度等方面的意味深长的区别。这些模式把人们整合为一种组织，并且提供一种渠道，使社会的各个部分能够发挥其文化的功能。个人之间、个人与小团体之间、小团体之间、个人与整个文化之间的独特关联，都是由"驾驭一切"的组织（有时由传统宗教）建立和控制的，它们在社会生活中起了强大的维系作用或稳定作用。

人们或许以为克罗伯主张只有与个人无关的力量才构成了社会，实际上正相反，他认为个人的能动因素既创造了文化事件，又使文化进程具体化。从长远的观点来看，个人主要是表现业已建树起来的文化特性，而不是与文化形态不同的个人形态；然而与此同时，个人的言行又可以其个性改变文化的进程，甚至偶尔有极个别的人物能够拓展（有时是破坏）需待重新织就的社会网络。历史上这种人物不胜枚举，诸如拿破仑、斯大林、毛泽东。

（2）列维—斯特劳斯[②]

法国文化人类学家列维—斯特劳斯的著述，堪称"结构主

---

① 克罗伯《人类学》，1948年修订版，《文化的本质》，1952年版。

② 社会人类学家和结构主义的主要倡导者（1908— ）。主要著作有《结构主义人类学》、《野性的思维》、《图腾崇拜》和《神话学》（4卷）。——译者注

义”探讨的典范。“结构主义”一词是由一大群风格各异的学者在力图揭示神话的意义时所使用的。在结构主义看来，关键在于明确神话如何作用于人类意识的深层，这就要求人们揭示寓于表面意义与目的模式之中的深刻意义与结构规则。这种意义蕴藏在文化交往诸系统中的成套象征里，其中包括数学、音乐、文学、崇拜仪式、语言、艺术与神话。

结构主义者不是把古代民族与当代民族中流传的神话、传说与故事当作毫无意义的迷信谎言；相反，他们认为这些表现形式以其严密的逻辑作用于意义的交流。比如列维—斯特劳斯在其4卷本的《神话学》导论中，根据具体形象中的抽象观念，分析了北美印第安人与南美印第安人的神话。他指出这些民族早已认识到某些物体、动物、植物、人物、地点（场所）或事件（真实的或想象的）等，之所以在部落中占居神圣之位，并非由于它们属于受压抑情感的升华（如弗洛伊德所说），也不在于它们具有维系群体认同的社会作用（如杜尔凯姆的见解），亦非因为它们具有控制社会群体的实际用途（如马克思的主张），关键在于它们转达了意义。故事能够把一般的观念具体化，从而使人们有可能借助戏剧化的形象理解和把握世界。

列维—斯特劳斯对未开化民族及其神话的研究，使他提出的关于象征之起源的理论假说具有活生生的、历史的与跨文化的特点。他在其《野性的思维》(1966)中，论证说人类具有共同的思维能力，只是由于各种群体的具体经历不同，而使之思想内容不同。现代科学家的思维绝不优于原始狩猎者的思维。列维—斯特劳斯对人们津津乐道的原始社会与发达社会的对立，对诸如历史进步、某些民族（或种族）或象征体系在进化链上具有优越性等观念十分反感。在他看来，无论什么宗教与神话，对于置身于其中的人们来说，都是有价值的、充满意义的。而且说到

底，谁也无法论证社会生活中的某一独特系统（如数学或科学），必定比其他象征系统（如音乐或神话）具有更根本的意义。大脑是人类共有的躯体器官，它所产生的各种象征体系都作用于同一个目的：与其他人交流意义。

四、综　　述

在社会科学中，对宗教功能的主要认识有如下述：

宗教成为社会科学探讨的课题，社会科学运用科学的考察方法与实验途径，揭示宗教在文化中的作用。每门学科都从各自的角度探索下述问题：我们怎样才能理解宗教的真谛？

心理学家认为关键在于个人如何把自己的宗教体验与行为整合为个性。他们或者说宗教是一些组织化的因素，或者说宗教是对期求自我发展之全面努力的控制。在一个人的个性形成中，宗教是一种控制（或解脱）的机制。

社会学家们对宗教的看法分歧不大。他们认为仅仅通过个性发展研究宗教，似乎局限了人们对宗教之最深刻意义的理解。社会学家认为宗教之最深刻的意义已经“二者必居其一”地表现出来了：宗教在文化中或是一种粘着社会的力量，或是判定奖赏与惩罚的终极结构。无论怎样，宗教都是一种文化“胶”，它可使社会立于不败之地。

219

尽管文化人类学家的观点听起来与社会学家的观点相差无几，但是他们的研究较少和社会模式化进程中的当代趋势有关，而是更多地论证宗教从何时起、以及怎样成为最强有力的社会模式，其途径是通过比较文化的研究得出自己的解答。在文化人类学的探讨中有二大主流：一部分学者认为宗教的作用在于建树文化生活中最重要的一般模式；另有一些学者则主张宗教

在人们面临危难(生、死、战争等)时，乃是最强大和最有目的性的力量。

第十三章　宗教的比较研究

在我们着手讨论宗教的比较研究之前，先简单地回顾一下 222 我们前二章所讨论的内容。在第十一章中，我们考察了有关宗教起源的研究，人们曾把这种研究视为认识宗教本身之意义、功能与发展的途径。这种学术探讨方向从 19 世纪后半叶到本世纪初，构成宗教研究的主流。

进入20世纪后，宗教研究的重点从研究起源问题转到研究宗教在个性发展中与社会发展中的作用上来。这种学术探讨受到社会学、心理学与人类学的不同影响，而且全都在各自领域中形成不同的学科。探讨宗教功能的学者们认为，一旦他们阐明了宗教进程如何作用于社会与个人的意识，就会透彻地理解宗教。尽管这种探讨如今在宗教研究中还颇有市场，但不少社会科学家已把自己的注意力集中到各大宗教传统本身的不同形式与不同现象的比较研究上来。

在本章里，我们继续探讨宗教研究中的方法论问题，但把时间范围集中在本世纪。尽管探讨不同宗教表现形式之间的关系始于麦克斯·缪勒的《比较神话学》(1856)，但它真正变成一门重要的探讨却是19世纪最后20年与本世纪初的事。从根本上说，比较研究探讨的是两个问题：一是我们如何理解处于不同文化与不同时代中的其他人的宗教表现形式？二是我们如何领悟其他人或我们自己的所谓的宗教？这些问题来自有目共睹的事实：不同的宗教主张与表现形式之间的差异几乎是戏剧性的。这些差

异仅仅是表面的吗?尽管表面上千差万别,但是否有一种寓于深层的、共有的"宗教性"?如果人们能够在相互冲突的宗教表现形式(佛教与印度教，伊斯兰教与犹太教，天主教与新教等)中找到共同的基础,那么对这种共性的理解,能否构成世界和平的源泉？正因如此,学者们的比较研究绝非无聊的消遣,他们对这些问题的探索与解答,必将在最根本的意义上影响人类。

223

迄今，有三种比较不同宗教表现形式的方法。第一种方法是所谓的历史方法，它是在历史的背景中考察不同的宗教表现形态。第二种方法是现象学的方法，它力图揭示宗教现象的旨意,并按照象征、仪式与学说等范畴确立宗教生活的结构。第三种方法则是着重探讨宗教与诸文化系统的关系。虽然每一种方法的侧重点都有所不同，但这三种方法从根本上说，与其说是"规范的"，还不如说是"描述的"(价值体系)。比如16世纪的宗教改革家马丁·路德在评论《新约圣经》时，当代禅宗大师芝山全庆谈论"空"时,即便他们描述的是历史的或心理的事件,也体现出一套基本的规范。论述一旦带有"规范性"，就总是要表露出讲述者所执著的生活信念。但是"描述的"论述则与此不同，它们是在宗教现象与一般的宗教观念、历史背景、以及社会的或文化的普遍趋向的联系中,描绘宗教现象特有的性质与意义。因而一般说来,学者们在力图揭示宗教表现形式(执著它的人对之有所感受和理解)的意义时,大都使用描述性的比较方法。

还有一点需要特意指明的，是学者们在既要立于置身局外的基点上,又要做到客观地论述之际,总会遇到这样或那样的麻烦。比如,从事比较宗教研究的人们会遇到下述问题：(1)在理解与己有别的观点或实践的过程中,如何保持客观性；(2)探讨者在形成自己的研究课题时，如何避免由明确定义宗教的性质所造成的文化倾向性；(3)研究者如何妥善处理迄今尚无一种关

于宗教生活之中性语言的难题，以便能够既做到不偏不倚，又做到不流于空泛（作出意义深刻的比较）；（4）如何认真处理好既要阐明一切宗教生活都取决于历史的与文化的能量，又不是仅仅把宗教归结为某种文化力量的功能。

一、历史的方法

宗教史学家有两个关注的焦点：（1）尽可能客观地描述历史格局的条件与因素；（2）揭示宗教生活中的诸多变化，乃是环绕某一宗教事件的许许多多文化条件相互作用的结果。历史学家对宗教的解释，立足于历史文献与其他经验材料。他们声称，只有借助这些文献材料，才能对宗教事件形成客观的理解，而那些神圣的启示或超自然的内省（顿悟）则是不可能证实的。比如，历史学家可能会把历史上的耶稣看作真人真事，认为他的思想来源于他的文化与历史环境（即他生活于受罗马人统治的时代）。从神学的主张来看，耶稣是上帝之子，但历史的探讨却把耶稣看作生活于特定时代的一个人，这一点可以用包含在古代经文和语言中的、经过研究的材料来证实。通过从历史的角度考察耶稣这个人物，历史学家可以进一步揭示从耶稣的说教发展而来的宗教形态之背景方面的意义。 224

人们一旦把一个事件或一种活动纳入历史的构架之中，它就可以适宜地与其他文化中的相似事件或活动进行比较。比如祭祀活动。从历史学家的观点来看，一般意义上的“祭祀”一词，在所有各不相同的语言背景和社会背景里，绝非意味着完全相同的东西。人类的事件只有借助分析具体的文化关联才能得到较好的理解，而不能只从某种历史框架出发，把它们看作一些抽象的、外表相似的形态，更不能用来自完全不同历史构架的形

态与之比较。例如，很多历史学家都强调说，细致地研究古代印度祭司所做的献祭(如《梵书》所描述的)，表明它与西方人对"上帝之子的祭祀"(如保罗在《新约圣经》中所描述的)具有截然不同的意义。祭祀可以构成宗教表现形式的一种共有的形态，但其各自的意义只有与其文化背景，而不是与某种来自其他文化关联的可比较的形态联系起来，才能得到真切的阐释。

宗教史学家们确信，人类生活的不同特点要比人类生活的普遍模式更为重要。尽管历史学家们认为生活在以往历史上的、以及不同文化中的男男女女，与我们有非常之多的相似之处，因而我们能够理解他们，但是每一位历史学家又都强调说，不同的时代与文化(如公元1世纪的罗马人，公元9世纪的中国人与19世纪的美国人)造成了人与人的真正区别。历史学家探讨这些差异的意义，并且认识到，要理解这些不同点就应当用另一种方式来理解自己。生活在特定时代和地域的人，无论形式还是意义，都是个人无法回避的。然而，虽然时代限制了一个人的发展的可能性，但任何一个特定的历史时刻都具有其重要的潜在意义。因此，历史学家要评价历史材料中蕴含的这种连贯性(一致性) 和意义。

由于这种强调重心的作用，人们不再把一般语言中所运用的抽象与概括作为定义之语。诸如伊斯兰教、印度教、佛教这类词虽已司空见惯，但它们却是一种非常粗糙的抽象，它们把不同文化与不同历史环境中的极为不同的信仰与活动(崇拜等)囊括在一起。所以，历史学家不是热衷于借助描述占统治地位的或正统(保守)的宗教立场来解释宗教生活的意义，而是致力于研究具体人物与事件所造就的变化，某个宗教传统内部不同亚群之间、或不同运动之间的区别，以及不同人群所执著的组织、仪式与象征等方面的特性。当历史学家研究世界各宗教时，他们大

都注重文化的因素，把它们视为人类生活之意义的最重要的决定因素。正是从这样的观点出发，人们不去说“伊朗与沙特阿拉伯都是穆斯林国家”，而是更多地论述伊斯兰教的崇拜活动从这一个国家到那一个国家所形成的明显变化。

迄今在我们的讨论中，已经涉及到比较宗教中历史探讨的两个重要主张：(1)宗教形态的意义，从根本上说，有赖于具体的历史和文化的背景；(2)对历史背景的准确描述，是理解人类现象(包括宗教)的基础。这二个主张实际上把研究和探讨的角度(或标准)作为理解核心因素。此外，历史学家还提出了第三个主张：(3)人类的各种材料都表明，考察者具有“极大的个性”，致使任何一门研究都不可能是百分之百客观和远见卓识的。认识到这一点尤为重要，因为它表明人的因素对历史研究有所影响，并且说明历史研究与自然科学不同。 225

在德国神学家与哲学家 E. 特勒尔奇看来，由于人的因素作用于历史研究，因而就不能象测定自然科学中的原因与结果那样测定历史中的原因与结果。特勒尔奇说，自然科学中的原因所呈现的形式是既定的，不可变的。假如世界的基本物质是能量，那么原因就可以视为能量从一种形式转化为另一种形式，由此形成一种可见的模式。与此相反，历史上的原因，绝大多数属于心理上的冲动与感情方面的问题。

由于历史中的现实本是人类意识的一种表现，所以历史学家在探讨文化变化的时候，总要把它与人类有意识的(以及无意识的)努力联系起来。如果说在人类意识中起动因作用的力量中有一种一致性的话，那么这种一致性在于人类有一种致力于变革的创造精神，这种创造精神不仅见于人的历史，而且在人们预期的结果或目标中也是强而有力的。这种动因方面的复杂性，赋予人类事件一种独特的品质。在个人或群体的社会心理条件中

所蕴含的自由，使人类事件带有难以预测的属性。所以，人类生活包含着造就新事物的可能性，这种新事物可能完全不同于自然(非人为的)力量作用的结果。

实际上，历史研究的核心，就是要揭示这种难以预测的个性，这种造就新事物的能力。历史研究不是想揭示某些普遍的法则，借此可以理解万事万物，而是尽力理解自己所考察的不同历史现象中有何一致性。历史研究通过考察历史事件发生于具体的、唯一的历史背景中的过程，尽可能真切地重构人类事件。由此看来，历史的现实完全不同于自然的、或物理的现实，它是不能够凭借普遍法则就可以完全理解的。

对于历史方法的讨论，我们可作如下概括：在比较宗教中，历史学家认为比较必须是在文化方面相似的——而不是有名无实的相似——事件与仪式活动之间进行。其次，历史学家认为宗教的变化与发展有赖于构成其环境的诸多事件。最后，历史学家谆谆告诫我们，历史上的宗教变化不象自然界的变化那样本是非人为的力量作用的结果，也不是受那种抽象的原因与结果驱使的。在历史研究的方程里，必须把人类不可预测的因素包括进去。

历史方法在宗教研究中一直受到人们的重视，因为它强调比较相似点与不同点的重要性，认为只有如此才能得到准确的与客观的研究成果。

二、现象学方法

226 在宗教研究中，描述性的现象学可以定义为解释宗教的“旨意”。这也就是说，现象学家在研究具体宗教材料的意义时，不是致力于历史的影响，而是注重其倡导者的意旨。一般说来，现象学

家共有的基本主张有下述四点：一是存在于宗教倡导者或拥护者脑海中的意旨结构，展示了具体宗教形式（诸如仪式、祭祀等）的真谛；二是借助宗教生活之典型模式或进程的比较，可以最明了地揭示宗教形式（现象）的意义；三是宗教具有独具的特性，这种特性既不能归于其他力量，也不能用其他作用来解释；四是对于探讨者来说，既要心领神会地深入到宗教信仰的意旨之中，同时又要置身于个人的价值观之外，这二者都是必不可少的。

这些主张造成一种结果：即除非借助宗教信徒的自我理解与宗教信徒的观念，否则不可能获知宗教的真谛。因此，现象学家在分析自己的“移情网络”所捕捉到的诸多信息时，要想完全摆脱自己的文化背景与宗教背景，尽可能地深入到宗教信徒的意识之中，并感受到宗教信徒的情感，的确面临一件极其艰巨的任务。社会科学家们可能会对现象学家借助移情作用而获得的直觉认识有所指责，但在现象学家自身看来，除此再无真正理解宗教现象之真谛的途径。

在宗教现象学的研究中，有两个重要的探讨领域：一是揭示宗教现象中的独特的宗教意旨或力量；二是借助人类在不同时代所执著的象征、仪式和学说，确立宗教生活的结构或模式。在此，我们评述三位深受现象学影响的学者，其中只有范德利欧自称为宗教现象学者，而其他二位，则被从事比较宗教研究的学者们视为在理解宗教现象的意旨方面卓有影响的人物。

(1) R.奥托

奥托[1]是一位德国的基督教神学教授，他曾写了一部着重

---

① 德国神学家、哲学家和宗教史学家（1869—1937），代表作为《论神圣观念》。

揭示宗教现象之独特性的经典著作，即《论神圣观念》(1917)。在这部著作中，奥托认为“神圣”是生活中任何事物都无法比拟的一种独特品性，而宗教意识，也是人类意识中的一个极独特的组成部分。在奥托看来，一切宗教意识的根本特征是对彼岸实体(上帝)所怀有的畏惧感(然而又为之神魂颠倒)。上帝不仅仅是人类情感上的一种观念，上帝还是一种神秘的实体，他有一种无以伦比与不可战胜的力量，同个人形成鲜明的对比。这种力量不仅在人的心中唤起畏惧，乃至敬仰，而且还有一种强烈感人的魅力(如第二章所论述的黑天与阿周那)。

奥托与其他宗教现象学家一样，尽力避免形成某种十分局限的哲学倾向。凡是十分执著现象学探讨的学者，都坚持认为任何解释宗教的方法，都离不开下述这一点认识：“宗教经验不能归因于人类生活的其他因素”。他们说若不认识到这一点，就会把宗教研究陷于非宗教的诸多因素之中。这就象把一幅名贵油画的审美价值归结为画家所使用的画布、颜料，以及着笔次数的价值一样。研究者在力图揭示宗教真谛时的所作所为应与此恰恰相反，他们必须详尽地研究构成宗教生活对其信徒极有意义的诸多独特性。

227

(2) 范德利欧

范德利欧[1]曾任教于荷兰的新教神学院，他在其《宗教的本质与意义》(1933)一书中，解释了为什么研究宗教现象的本质，会是一种不同于其他自然科学或社会科学的探讨。他说宗教生活既不是(仅仅为)主观的情感，也不是(仅仅为)客观的表现，它

① 荷兰基督教旧正宗神学家、宗教史学家(1890—1950)，他对神秘的宗教经验有深入的分析。——译者注

不能作为独立的实体与其他现象隔绝开来进行研究。每一种宗教现象(象征、仪式、情感、畏惧),都必不可少地具有关注的对象(如基督教弥撒中的圣餐酒)与关注的主体(受圣餐的圣徒)这二个方面,及其相互之间的作用。而现象,则是"表现出来的东西"。范德利欧不是象许多人那样把"表现出来的东西"当作非理性的事实,而是认为一切事实都包含了人对自己感觉输入信息所作出的解释。无论在人类经验中认作既定之物(比如酒)的是什么,它在特定的场合中,都是被(如受圣餐者的)观察角度、情感模式,以及赋予价值层次过程所重新建构的东西。由此来看,"表现出来的东西"就成为一种结果,即人们按照理解的模式将自己对于现实的认识进行一种有意义的组织建构。

在主体与客体的相互作用中确立现象的范围,十分重要的一点在于尽力避免把宗教过分主体化或客体化。过分的主体化会使宗教成为局外人(即除信徒之外)望之兴叹的东西,亦即人们无法移情于其中;而过分的客观化又会使之成为与个人体验毫无关联的东西。在具体的研究中,宗教材料的宗教意义是十分奥妙的,以致成为难以穷尽的东西。在范德利欧看来,宗教的这种不可穷尽的意义,意味着上帝在最终的分析中只能是自我显示的。而人类,包括现象学家在内,则根本不可能完满地理解其神圣意义。人类总是站在神秘世界的边缘,只有上帝降临到人面前时,人才能够突破自己的有限观念的束缚。并非所有的"描述的"现象学家都赞同范德利欧的神学见解,尤其是他对深不可测之实体与人们在特定生活场合所了解的具体表现形式之关系的理解。然而现象学家们都承认,在解释宗教意义时,以有限的历史形式或象征形式表现一切意义的深不可测的源泉,的确是个重要的问题。

如前所述,"描述的"宗教现象学的核心特征,在于通过研究

宗教行为或信仰的结构，把握其中的宗教意义。范德利欧也是以此为基点，他认为宗教生活有三个基本的结构：物力论、万物有灵论与自然神论。物力论涉及到终极的非人格力量，比如印第安苏族人的"瓦坎"与美拉尼西亚人的"玛纳"观念。万物有灵论则涉及到某种生命力，这种生命力在经验中表现为精灵或灵魂等的附体与巧遇。自然神论是个一般概念，它意味着对"至上存在"的崇拜。范德利欧认为，借助这三个基本的模式，人们可以体认到一切宗教生活的源泉。

228

然而若从印度教徒、佛教徒或儒教徒理解人类体验的立足点来看，这种结论相当狭隘，它反映出某种西方人（具体说来是基督教新教）的偏见。如今，认为对宗教生活的总体理解必须纳入这三种模式之中的西方学者，可以说是寥寥无几。然而由于现象学的方法致力于借助确立意义的基本结构来阐明宗教的意义，所以它在学术领域中还是卓有影响的，并且与社会科学中的结构主义形成并行的、或多少有些重迭的格局。

(3) M.伊利亚德

伊利亚德是芝加哥大学宗教史名誉教授，他一直努力在比较具体神话与象征的过程中揭示宗教意义的模式。伊利亚德在他的《比较宗教的模式》(1949)一书中，按照不同种类的象征意识（模式）解释了宗教材料（他把宗教定义为"神圣的显现"）。他说人类一直是以不同的模式来体认生活的"神圣"方面，而这些模式，有些是以天，水，月亮的盈亏，季节，草木的荣衰、以及大地来象征的。每一种模式虽然取决于不同的象征结构，但都是生活本质的一种表现。比如，上帝的超验性就在天的无限性，可望而不可及，以及在它的创造力（雨）中展现出来。尽管有许许多多的宗教形态，但每一种形态都不过是蕴含于一般的世俗存在中

的“神圣”的一种显现(这种显现常常是突发性的)。神圣的意识是生活中的世俗意识的对立物，所谓“神圣的”实际上指的是真实的。人们通过象征与神话体认到“神圣”。因而在伊利亚德看来，解释宗教的任务就在于揭示蕴含于不同模式（“神圣”在这些模式中展现出来）中的宗教价值。不同宗教形态中的模式，都把人类的体验组织化了。一旦这些体验具有了“宗教的”价值，它们就成为蕴含于神圣王国中的那些创造活动与模式的复制品或摹本。

在伊利亚德看来，象征、神话与仪式（尤其是存在于未开化的社会中的）表现了人类自我意识的再评价，而这种评价是借助超验、终极实体与一种根本不同于历史、以及日常生活所表现的价值观进行的。这些意识的神话模式(伊利亚德称之为“神圣的模式”)是可以分离出来并加以研究的。它们具有一种力量，这种力量不是来自具体的或特定的社会历史环境，它们代表人类意识当中的一个一以贯之的方面，但却由于不同历史时代与不同文化条件的作用，呈现出不同的形态。这种结构性的东西总是超越具体的文化形态，而且还展示了比较相似的具体表现形式所蕴含的宗教意义。伊利亚德说，通过比较宗教现象的历史表现形式，宗教研究者可以写出一部有关象征的历史，并揭示出宗教象征的宗教意义。

总而言之，受现象学探讨影响的学者们尽管在解释宗教现象时，彼此的看法迥然相异，但在如何才能形成解释方面，却有共同的基本主张。现象学的探讨强调研究者对宗教信徒所表现出的终极意义，有一种移情的或直觉的体验。这种探讨能否成功取决于两个因素：一是研究者能否超脱自己的宗教信仰，揭示宗教现象的意义，二是研究者能否用一种超脱自己的语言所具有的文化偏见的语汇，展示出一般的宗教意旨。在现象学家们看来，只有借助移情才能展示宗教的意旨；否则，学术研究就无法

229

把握宗教表现形式的真谛。

三、宗教与文化的关系

伊利亚德在理解宗教意义的时候，尽力考虑到“神圣”在具体的文化历史背景中，所呈现出的不同模式。这是一种极深刻的观点，即人们所感受到的宗教经验，总是在具体的文化氛围中形成的。这种意识如今已成为许多学者的关注焦点，然而他们也体会到，在强调宗教的意义取决于文化因素与人类的才能时，会使宗教的性质变得难以理解。人们在解释宗教时面临许多障碍，其中之一是人们(学者或教徒)用同样的模式(诸如语言、情感、社会关系、可观察的经验、态度等)理解或领悟宗教的经验与非宗教的经验。假如每一种宗教形态都用文化习俗来确定，那学者们将如何区分宗教因素与非宗教因素？人们又怎样才能领悟来自不同文化背景与不同宗教传统的宗教体验？

在比较宗教的研究里，有三位学者具体而又各有特点地论述了文化与宗教表现形式的关系，但又不是仅仅把宗教的意旨归结为社会的、历史的、或语义的因素。他们三位在客观地描述宗教现象之间的共同点与差异方面，与其他从事比较宗教研究的学者们相一致，然而他们在理解宗教时，揭示了宗教与其意义的社会历史文化之氛围的一整套关联。

执此观点的第一位代表人物是J.瓦哈，他虽然在自己的研究中注重揭示材料的独特宗教性质，但其尤为关注的却是这些表现形式的社会的和文化的模式。第二位人物是C.斯密斯，他强调宗教信仰在历史传统中所表现出来的那种一以贯之的个人性质。第三位人物是N.斯马特，他对宗教体验与观念象征(包括哲学概括在内)之间的关联有独到的见解。

（1） J.瓦哈

瓦哈曾是芝加哥大学的宗教史教授。他在其遗作《宗教的比较研究》(1958)中，力图把宗教意识的动力与社会生活、崇拜活动、以及社会形态联系起来，尽管他认为宗教的表现形式总是向其信徒们展示终极的实体（因而宗教生活绝不能归结为其他的文化形态），但他还认识到，人们在宗教生活中所运用的表现形式的模式，也同样运用于世俗生活之中。瓦哈不仅是位宗教史学家，他还被人们视为社会学家，他一直寻求在人类理解世界的不同模式中(如思想、崇拜行为、追随等)，揭示宗教体验的意义。

230

在瓦哈看来，宗教生活的精髓乃是一种独特的体验，它有四点特征(或说标准)：第一，它必须是一个人把自己体验到的东西认作终极的实体；第二，它必须表现为全心全意的倾注；第三，它的强度必须是登峰造极的，在人类能够感受到的各种体验中，它是最有力的、最富有理解性的、压倒一切的与最为意义深奥的体验；第四，“它含有一种不可推卸的责任。它是动机与行为之最强大的源泉”①。任何一种名副其实的宗教体验，只要它在历史中被认作一种宗教，并保存下来，那它必然是社会地、仪式地或观念地表现出来的。每一种宗教传统总是发展这些社会的、崇拜仪式的、观念的作用力量，以表现这种体验。所以，当人们想领悟一种非自己所信奉的宗教生活时，就必须对这三个方面都有所领悟才行。瓦哈认为，要理解与己不同的人，就必须理解其自我表现中的主导性品质，其方法是直觉地把握他的倾向性，并由点到线地把握其意识活动的意义。正如现象学家们所主张的，瓦哈的理解也要求研究者要领悟信徒的观念与假设中

---

① J.瓦哈《宗教的比较研究》，1958年版，第30页。

所包含的重要意义。

（2）C.斯密斯

斯密斯曾任哈佛大学世界宗教研究中心的主任，他在《宗教的意义和目的》（1962）一书中，批评了某些学者按照非个人的、整体的所谓“宗教”来描述那种属于个人的宗教体验的作法。他认为宗教现象是人类的表现形式，因而研究者必须对宗教信徒在祈祷、崇拜仪式与社会行为中的个人表现所具有的，属于个人的独特性质有所感受。斯密斯坚持认为，研究者必须把宗教信徒的个人信仰与这种信仰累加而成的传统区别开来，前者是宗教研究者的对象，后者则是历史学家与研究形态的学者们的研究对象。

对于是否有一种方法可以揭示“个人信仰的秘密”的问题，斯密斯持肯定的态度，他认为这种方法的第一步，就是理解个人信仰在人类宗教史中所起的作用。这种理解不仅包含考察文化的现象，而且包含着对贯穿在各种文化形式中的人类与超验之物的相互作用的认识。[①]当然，这种超验之物是无法直接认识到的。但是，宗教信徒对超验之物的领悟，可以借助训练有素的、严格的、而又极富想象力的移情，以及相互制约而又充满生机的批评推断出来。于是，人类的信仰借助人们对宗教信徒——他们在不同的文化形态中表现自己的信仰——的活生生的品质的感受，成为可以研究的对象。总的说来，斯密斯倡导的是这样一种探讨：它强调个人的，那种内在的与莫名其妙的特性，并将此作为对客观研究（其方法有赖于对宗教形态的观察与分析）的修正。

231

① C.斯密斯《宗教的意义和目的》，1962年版，第185—192页。

(3) N.斯马特

斯马特是一位英国的宗教哲学家，他对宗教与文化形态的关系有其独到的见解。他认为西方学者所用的“宗教哲学”一词，实际上乃是用西方哲学的观点对基督教神学所作的一系列思考。他不满意于这种有限的思考，而是长时期地研究印度的宗教思想，并且认真思考有关（创立一种适宜的）宗教术语学的问题，以便比较各大宗教传统的不同主张。斯马特在其《宗教现象》(1973)一书中，批评了奥托与瓦哈等学者所共有的一种主张，即有一种一切宗教现象皆共有的、普遍的、核心的体验。他认为这种主张在经验性研究所描述的、各种宗教活动与各种真正的主张所具有的、极为深刻的差异面前，是站不住脚的。各大宗教传统都有自己的不同的“焦点”，如果人们在进行描述性的现象学分析时，忽略了这些差异就不可能有真正的收获。①

宗教的焦点对于群体的行为来说，既是崇拜活动的对象，又是公众的准则。在有神论的传统里，这个焦点是崇拜神；而在上座部佛教中，这个焦点却是“涅槃”。尽管任何宗教团体的信仰焦点都在其崇拜活动、以及对肖像或英雄的敬畏中表现出来，但在斯马特看来，其最精致的表现，却蕴于系统化的学说之中。在基督教里，信仰的核心是在神学里明确阐明的。信仰的真谛可以说是超越了有关信仰的崇拜活动、学说、以及体验，然而人们对它的任何理解，又都包含了对这一真谛之自我显示方式的一种解说——而且，在任何宗教里，都往往有数种此类解释。

斯马特指出，对同样的宗教材料作出不同的解释是完全可

① N.斯马特《宗教学和知识的社会学》，1973年版，第67页等；《宗教现象》，1973版，第62页等。

能的。学者们对于宗教信仰真谛的解释，很可能不同于教徒们的见解。此外，由学者或僧侣混成的复杂群体，在解释某一传统宗教信仰时，如果不是统一在社会科学与历史科学的方面，就不可能以一致的方法解释其真谛所在。材料的相似性（诸如崇拜活动的相似形态）绝不意味着在这一传统的亚层上就没有十分重要的区别。而在实际的研究过程中，也不一定要把宗教真谛的跨文化比较，放在对某一实体(如上帝)、或某个文化进程(如理性的解释)的基础上。尽管“神圣力量的基质”（亦即“神圣”之作用的根本性质)在有神论的崇拜与献祭中，给信徒们提供了独特的意旨，但若离开了社会(神话孕育于其中）的语言结构、心理结构、经济结构与政治结构，它们就不可能得到理解。神话创造的过程有赖于特定的文化背景，而且正因如此，我们才说神话是以不同的方式作用于不同的社会群体。

总之，重视社会、历史、观念等因素的相互作用，关注宗教在跨文化背景中的独特性质，已经逐渐成为宗教的比较研究中的一个重要组成部分。从事比较研究的学者们，十分注重不同文化因素的作用，然而他们在跨文化地确定宗教或信仰的定义时，又不仅看到不同宗教团体对终极实体的主张迥然相异，而且还看到一种普遍存在的人性。他们认为人类生活中的宗教力量，绝不能归结为文化中存在的其他人类力量。由于这种探讨把宗教看作一种“深不可测的”经验领域（这一点又反过来一直约束其表现过程)，因而集中探讨的问题就成为如何才能理解宗教。

四、综　　述

在宗教的比较研究中，有各种不同的探讨。这些探讨实际上是从不同的角度解答下述的问题：“我们如何才能理解不同文

化与不同时代中的其他人的宗教表现形态?”以及“我们如何领悟其他人的或我们自己的所谓的宗教?”这些问题意味着我们可以探讨宗教或宗教生活的意义，也还意味着在人类经验中，宗教与其他人类意识形态密切相关。

在这三章(第十一至十三章)里，我们论述了旨在确定和解释人类宗教生活意义的不同探讨。虽然人们对宗教进行客观研究的探讨彼此相异，但也有许多共同的主张：

(1) 每一种研究探讨都强调掌握历史的宗教表现形式与经验的文献材料的重要性。从事宗教研究的人，必须具体地了解(自己所研究的)人们的文化背景、历史条件、观念以及行为等。

(2) 每一种研究探讨都强调说，只用一种宗教表现形式，绝不能提供一种较正确的规范，从而理解所有的宗教形态。从事宗教研究的社会科学家、历史学家与现象学家，如果想就一般的宗教行为、体制或象征有所论述的话，那就绝不能只限于一种文化传统及其宗教表现形式。

(3) 每一种探讨都与宗教生活的意义密切相关。宗教研究的目的，不仅仅是收集未曾论述过的宗教材料，而且在于探讨宗教生活的形态与过程，以便理解造就人类生活中独特表现形态与不同形式之意义的诸多条件。

然而无论是哪一种研究探讨，都少不了研究者个人的感受、主张与假说。倘若研究者对自己作为宗教信徒或非宗教信徒的思想模式无所意识的话，那么，他或她十有八九会在自己所不熟知的宗教表现形式中，寻找自己熟知的一些因素。其结果只能是，研究者按照自己的偏见对宗教材料作出论断。虽然研究者不需要全盘接受宗教信徒当作根本信念的东西，但他自己应对个人的假设有所意识，注重揭示其他宗教的主张与结构，并阐明为宗教信徒所忽略的一些基本关联。

第十四章　借助宗教对话相互理解

235　人类如何才能够深刻地理解根本转变的进程？是用社会科学的方法（第十二章）解释宗教生活的功能？还是用比较的方法（第十三章）分类并解释形形色色的形态？有些学者提出，这些探讨无一能够令人满意，只有面对面地进行对话（是与宗教信徒对话而非皈依其教），人们才能获得对宗教生活的最深刻的理解。

在跨宗教的对话中，关键在于人们要在生活的感受方面，彼此能够产生共鸣。据倡导者说，这种共鸣使人们有可能了解其他人的宗教信仰，而且能够揭示自己对生活中何为真、善，以及最充实之物的深刻感受。当研究者本人真的进入对此类问题深省的境界时，就会意识到一种“只可意会、不可言传”的深蕴与充实。这是一种相辅相成而把握生活秘密的状态。如果对话是在相信并尊重他人的情形中进行的，并将此作为自己宗教意识的一个重要源泉，那么对话就会展现出不同宗教方面的最有意义的相似点与差异。

借助跨宗教的对话而获得理解的这种探讨，与宗教的比较研究有下述共同的主张：

（1）人类精神活动的基本方面是统一的，不能仅仅归结为心理学、社会学、经济、化学或物理的某个方面。

（2）无论从终极背景中演化而出的、真实的宗教活动是什么——它或者是借助超越的、宇宙论的因素（第一编），或者是借助人类的深层结构因素（第二编）来确定的——它们全都超

越了个人或群体的局限。有一种普遍存在的“宗教能力”，它超越了任何个人的宗教信仰，群众的伦理建制，以及审美期求。

236

(3) 要想认识宗教生活的本质，或在最深刻的层次上把握宗教生活的真谛，人们必须找出盘根错节的宗教形态并加以比较。就理想的要求而言，只要了解了所有的宗教，人们才能深刻地认识自已的宗教传统。

(4) 在不同的世界宗教中，不仅存在着不同的宗教象征，不同的崇拜仪式，不同的道德准则，以及不同的社会建制，而且在某个宗教团体内，也有不同类别与不同层次的理解。因此，在同一宗教传统内，总是有些表现形式比其他表现形式更为重要和更为真实。而认识或把握用来理解的这些具体材料，就显得格外重要。

(5) 对灵性的追求，有如爱心、安全感与秩序感一样，构成人类生活的基础。人类生活的这种基本性质，既可以在人类对最高价值的追求中体验到，亦可在揭示最深刻源泉的奋斗中体验到。从理想的境界说，它应当有意识或无意识地贯穿于个人生活的每时每刻。

一、对话的进程

主张跨宗教对话的人们认为，他们用来理解宗教的步骤，不同于一般的比较研究或现象学研究，甚或可以说它是在其基础上的进一步发展。关键的不同点在于，在跨宗教的宗教对话中，不是要求研究者始终作一个超脱其个人宗教信仰与价值取向的客观者，而是要求参加对话的双方或所有各方，都充分发展自己最深刻的价值判断。宗教对话的某些倡导者指出，研究者不可能完全排除各种价值倾向或偏见，所以最好的步骤是使人们自觉

地认识到这些偏见，从而使对话展示出其他的方面。

还有一些倡导宗教对话的人士强调说，人们在对话中要敞开思想，不要人为地站在所谓中性的立场上。他们认为要想在探讨人们如何以不同的方式行动、谈论时作一个最诚实的人，就必须设身处地的领悟那种境界，而不能只当作一种研究对象看待。由于宗教生活的内容包含态度上与观念上的转变，所以人们若与其他宗教的信徒进行有意义的交流，就必须相互交流各自对于真谛的理解，以及对彼此立场之共同点与不同点的解释。

倡导宗教对话的人们主张，从事这种探索的目的不是为了获得一星半点的历史资料或文化形态方面的信息，从而能够使之与研究者自己的观点形成比较，而是要揭示那些不可言传的秘密，尚未揭示的动因。而这种秘密或动因赋予人类生活以终极的价值。这种秘密或许恰恰在与己不同的方式里以独特的言语、姿势或行为表现出来。因此，这种契合（人们彼此设身处地的理解）在宗教对话的进程里，如同象征、行为模式，以及体制等一样，成为其必不可少的重要因素。

237　在此我们应当指出，主张研究者以个人观点进行交流与领会的见解，受到某些学者的严厉批评。他们认为在强调宗教信仰的个人意义时，不能把宗教的客观研究转变成神学的评价或某种批判的哲学。在他们看来，只有借助历史的和现象学的描述，以及社会科学的解释，才能获得客观的理解。当人们看到上述宗教对话倡导者们所持有的观点时，或许会自问他们如何解释“理解”与“客观性”？人们是否想到，在不同宗教主张中所发现的那些“不可言传”的、秘密的人类表现形式，如果不能完全客观地加以探讨，是否可以相对主观地加以探讨（即借助不同的、个人的主观观念）？客观性的目标，是否要通过把普遍原则或观念（如宇宙法则）运用于独特的、不断变化的经验片断，才能圆满实

现?对于宗教体验的所有描述,是否都蕴含了(即使不是明显的)最基本的价值评价(而这些价值也正是评判者本人所主张的)?假如真是如此，大家都把自己的宗教态度或反宗教态度开诚布公,岂不更具有客观性?

我们认为，跨宗教的对话的某些方面可以看作理解宗教生活的途径。我们首先从三个方面描述一下学者们如何不同地理解终极真理,至善,以及内省(彻悟:神圣的启示,非凡的意识)与真理,同正确行为之具体的文化历史形态(主张)之间的关系。由于这种探讨强调展示各自的价值立场，所以必然会涉及到对自认为真正之宗教生活本质的论断。这一点，无论社会科学对宗教形态的解释,还是比较的现象学对宗教生活的描述,都是力所不及的。然后我们考察这种探讨对人的因素的一致重视，在这种探讨中,理解的对象既不是观念也不是行为,而是人。最后我们还要指出一些问题,如果对话的双方(或各方)处于混乱或冲突的状态中,这些问题就会无法避免。

二、对话可使大多数宗教信徒与终极实体和谐一致

当信奉不同宗教传统的信徒，或某一传统宗教内的不同信众,乃至执著“根本转变之世俗手段”的人,聚在一起，并彼此敞开心扉之际，他们往往会以为精神生活之最深刻的源泉掌握在自己的手中。他们在如此去做的时候，总是陷身于自相矛盾的泥潭之中:他们使用的语言是变动的,灵活的，他们的理解也牢牢打上文化的烙印，可是他们却想由此讲出永恒的和普遍的真理与正义。在这种情况下，要把其他人的个人观点或群体意识综合进来,不仅需要极其宝贵的宽容大度,而且需要有倾听他人

见解的技巧。人们只有愿意置身于对终极实体之最深刻的意识与在特定场合由文化所决定的变化需要的张力之间，才称得上是得心应手的、才华横溢的、真正的宗教引路人（或说跨信仰探讨的倡导者）。对话中所展示出的不同价值，只有变成参与对话者的内在对话，人们才能由此跨入理解宗教实体（各种不同的努力都是要表现这个实体）的门槛。

238

人们之所以要对话，部分的原因在于人们可以不那么拘谨地探讨终极真理。倡导宗教对话的人们说，这种方式不可能排除人们自有的深刻动机与评价事物的过程。然而参加对话的人们还应当牢记，只有超越对话本身的真知、彻悟、同情与正义，才是对话的目的。这种真知或正义绝非某个对话者单枪匹马就可获得的，而必须是来自对话的成功。在这种成功的对话里，参加对话的所有各方都应在精神上有所收益或长进。而一旦达到这种境界，相互的理解就促成一种精神上的进步（以诚恳的态度进行对话，打开了通往现实之深层的门径），促成相互尊重（不计较彼此的差异），促成真心实意创造新境界的勇气。如在穆斯林与印度教教徒的对话中，双方都应（理想地）尽力揭示那种使人们彼此相爱成为可能的、超越的力量；而在基督教教徒与佛教教徒的对话中，双方也应（理想地）从其最深刻的体验出发，要发展一种真正公道的大同世界的主张，宽容与同情总是必不可少的。

这就提出了一种要求，即若在严肃认真的对话中揭示宗教的真谛，就必须有一种特殊的意识或觉悟。参加对话的人不仅愿意敞开心扉，把自己信念中的真髓展示出来，而且能够平等地把其他人的信仰核心也看作真实的。具有这种意识的对话者，会进一步探讨对话的核心问题：人类对宗教本性之最高的彻悟与历史上那些具体的宗教形态是何关系？尽管人们对此问题的解答可谓五花八门，但我们在此只重点探讨其中的三种

选择。

第一种观点认为：在所有的时空中的、有形的差异之上或背后，有一种神秘的、概莫能外的统一体。这种观点有时被称作“永恒的哲学”，它主张如果达到这一层次，那么具体宗教形态的千差万别，就会顿时化为乌有。

第二种观点认为：不同的宗教传统与文化，具有不同的选择与时代重心，这就象审美趣味与情感一样，不可能有一种最终的和谐。在这种思想指导下，人们使对话致力于具体的世俗问题（诸如压迫与不义）的批判，或者探讨某些具体的哲学论断（如怎样解释真理）。在这类探讨中，真理与正义虽然不需要看作超越的实体，但某种普遍的、规范性的观念和道德论断，则被看作全人类所共有的。

第三种观点虽然论述的宗教信仰与意识形态的信念十分广杂，论述了某种理念的或终极的、普遍的实体，但它强调的是人们在交朋友时所感受到的体验。参加对话的人们具有共性，这不仅见之于超验的精神实体，而且见之于某种抽象的观念或社会理想。然而，它的复杂性与自相矛盾性，却是人们在对话中能够更深刻地体验到的。使对话成为可能的和必然的那个深刻的实体，实际上只是一种人性，它为所有自相矛盾地既渴望又畏惧“彼岸”的人，提供了一种终极的背景。

239

1. 永恒的哲学

第一种观点的代表人物是神秘主义者 F.舒昂（《诸教的超验统一》）、塞拉丘斯大学的荣誉教授 H.斯密斯（《被遗忘的真理》）、印度哲学家 S.拉达克里希南①（《理想主义者的生活观》）。以这种观点所进行的探讨，把我们所经验到的世界划分为不同

的现实层次。斯密斯指出，在"原始的传统"中（这是遍布各大文化中的古老的世界观），有四个层次：人间（世俗）、中间（心灵）、天际、永恒。虽然并非所有拥护永恒哲学的人都执著一致的分类，但他们都主张有不同的分层，而且都是从时空中的自然界（世俗）到某种最高层次的、完全不同的存在状态（这是一种超越一切形态的、概莫能外的、大一统的无限）。宗教信仰、崇拜仪式，以及体制形态方面的差异或区别，在人们的日常生活中与以自我为中心的体验中，似乎是极为重要的，然而人们一旦认识到、并执著那种永恒的与无限的实体（它是万源归宗的、不可分割的、无所不统一的整体），那么形形色色的千差万别便会顿时化为乌有。在永恒的哲学中，无限的实体就象光一样。当光通过棱镜之后，人们见到蓝、黄、绿、红等不同的色彩，可是每一种色彩（如同宗教的不同文化形态一样）都不是光本身。然而我们若把不同光谱的色彩合为一体，就变成了光。光虽然是无形的，但却普照人间。

人们体验到的现实有不同的层次：身体，思维，灵魂，精神。现实的最深刻的无限层次被认作与自我的精神层次相一致。在这个最深刻的层次上，具体宗教传统的独特性（独特的信仰与崇拜仪式）是无所谓的，一切宗教的共有源泉可以直接以直觉来把握。在人类的意识活动中，精神是无限的，在这种无限中一切差别都被消融。所以，改革与发展宗教传统的关键所在，是要找到所有人类精神奋斗的共同核心（它既是起点也是目的）。由此来看世界，那些世俗世界与世俗经验，以及在神学的与神话的论述中所表现出来的、不同的道德信念与生活评价的相互区别就趋

---

① 印度学者、政治家（1888—1975），曾于1962—1967任总统。一生著述丰厚，《印度哲学》、《奥义书的哲学》、《东方宗教与西方思想》、《关于东方与西方的一些想法》等。——译者注

于淡化，而且在无限中都变成一个东西，即完全超越的纯意识或无限的自我(在这个关节点上，一切宗教都在一个共同点上统一起来，它不仅构成人类精神活动的本质，而且是一种万物一统的，无限的彻悟)。可以说，宗教对话有一种功能，它可以使人们较深刻地领悟到一切宗教的精神，或说其内在的一致性。

2. 理性探求与道德决断

第二种对话形式不是将对话与探讨不同宗教主张的精神本质联系起来，而是致力于研究道德决断、人类生活的一般性质、哲学与思想观念的意义等可以借助社会科学与理性手段加以分析的问题。这种对话的形式着眼于世界范围，强调的是总体性理解、批评的分析，以期发展那些能够调整诸社会问题的社会结构与法律结构。比如R. 庞德[①](曾任哈佛法律学院教务长)在论述全球性法律体系的可能性与必要性时指出：

240

> 为了理解我们的同胞（如果我们要与他们共同生活的话，就必须理解），我们必须设身处地的理解别人与自己。如果我们对自己不加批评，并且认为别人在一切方面都必须与我们相一致，并以此观点为出发点同别人相处或打交道必然会矛盾百出。……
>
> 如果人们不加批评地自以为自己的观点优于其他人的观点，就会造成社会控制自己平稳运转的机制失灵。而若想有效地维持社会的运转，人们就必须对自己的看法(如事情应当如何）持一种批评的态度。人们必须自问这些看法来

① 美国法学家、植物学家兼教育家(1870—1964)。——译者注

自何处以及是如何产生的。……具体说来，人们有必要自问，自己对事物本性的看法，是否只是自己儿童时代境遇的理想化，并且将此理想化的看法投射到不同的时代之中，将其作为一个尺度运用于完全不同的社会。①

庞德进而倡导一种教育政策，即向人们展示其他人所具有的观念与理想（尤其是完全不同的观念和理想），从而培养人们能够在一个日益成为全球共同体的时代里，对自己与别人的作用形成批评的、但又富有同情心的见解。

借助自我批评推动合理的社会秩序向前发展，构成一条基本的原则，人们在考察不同的宇宙观、哲学、以及不同的传统宗教对世界的解释时，也要贯彻这个原则。哲学家和数学家怀特海在《创造过程中的宗教》中，认为有三个高度组织化的思想体系，这就是基督教、佛教、科学。它们在当代世界对人的自我理解最有益助。怀特海认为，这三个思想系统构成了人类当代生活的根基，因为它们力图明确世界的性质并形成对人类生活目的的看法。参加对话的人必须认识到，自己关于感觉世界的理论（学说）或观念，来自（根植于）个人的终极价值。这些终极价值或说理想，则把一个人的全部生活及其发展纳入一定的轨道。所以，研究者必须深挖各种不同立场所蕴含的（或说所根植的）那些观念或见解。

怀特海的见解与哲学界长期以来认为各种价值倾向就其精髓来讲，乃是一种超越的、无所差别的精神品质的看法不同，他强调只有具体的经验形态，才是价值判断的核心。这也就是说，无论各种宗教之间，传统宗教与世俗的宇宙论之间有何种连续

① 《建立国际新秩序》，载于诺思罗普编辑的《意识形态分歧与国际秩序》1949年版，第10页。

性或一致性，人们对此一致性的看法，都取决于人们此时此地对真理、对道德取向的选择，在实践决策方面按照自己所执著的理想加以思考之后而形成的判断，而不是根植于某种万物一统的神秘层面。

神学教授J. 希克的观点与怀特海有相似之处。他曾指出，在各大世界宗教的代表进行对话时，必须认识到真理不取决于其倡导者的虔诚，也不取决于宗教真理对其信徒所产生的那些情感的与美的意义。在跨宗教的对话中所形成的宗教真理，必须是一种认识的产物，即认识到某种宗教主张所具有的那种规范的、标准的或既定的性质——如印度教中的“你就是婆罗门”，伊斯兰教中的穆罕默德是最后一位使者等——对于参加对话的各方来说，并不具有终极的和规范的价值。人们不能同时认定某个绝对化的主张对某一宗教的信徒说来是真理，而与之针锋相对的主张对另一不同宗教的信徒来说也是真理。宗教的真知只有在对话中的各方面全都接受时才能形成，即甲方所坚持的东西在乙方看来也是真正的东西，至少是不把它当作荒谬的东西。希克认为，如果我们把认识的对象看作无限的，那么各种相互冲突的有关真理的主张，就变成互补的或说相辅相成的。因为所有的命题都是有条件的，因而是有限的，这不仅由于人们对认识与观念的性质各有不同的看法，而且还受到语言结构和思维结构的局限。除此之外，如果参加对话的各方都能响应号召，在考察非此即彼的不同主张时，能够对自己的传统宗教的主张持一种批评的态度，能够意识到宗教有关真理的主张在赋予生活意义、影响社会决策时所产生的功能问题，那么对话就会对人更有益助。

241

总之，尽管这里所提到的倡导对话的三位人物，各自从不同的角度提出了自己的见解，但他们都强调了下述三个方面：(1)

每一个参与对话的人都应对传统的与有文化根基的观念持一种批评的态度。(2)终极的精神理想(观念)所采取不同的形态，取决于独特的历史条件与具体的现实环境。(3)人类所共有的技能（诸如理性或正义感）力量，必将超越不同教派的主张或文化偏见（它们提出了各种方法，以解决人类生活之最深刻的问题)。

3. 个人的信仰见证

第三种方法可以称之为交流个人的信仰见证，人们通过阐发不同的(多元的)宗教表现形式与有关真理的主张，以期认识到终极实体或某种普遍的理念。这种探讨的特征在于保持一种信念,即参与对话的人各自保持自己的宗教信仰,同时又准备使自己的信仰形成新的格局。此外,当他们考察所有社会在世界范围里的相互依赖性时，通过了解到自己所处社会与其他社会生存条件的相似性,重新认识自己的社会习俗。这种探讨把追求永恒哲学的对话与理性的、道德的人文主义对话结合起来：(1)它主张不同宗教团体或不同意识形态社会的人们之间的相互影响与相互作用十分必要；(2)它主张每一个参与对话的人都应展示自己的价值取向,以期在碰撞中揭示深刻的人类精神。然而这种探讨又是独具一格的，因为它认为只有当人们认识到不同价值取向的重要区别时,才能触及到精神实体的根基(这一点与永恒哲学的探讨不同),同时它又强调超验实体的重要性，认为这种实体是一种神秘的与不可思议的存在（这一点又与理性的和道德的探讨有别)。在此我们介绍三位倡导交流式对话的人物,就个人信仰来说,他们都是基督教教徒,但由于他们阐述了对话对生存于传统宗教群体中的教徒所具有的重要意义，他们也被人们

242

称为“世界宗教神学”的代表人物。

W.C.斯密斯强调说，交流的对话是理解个人信仰的一条途径。对话的焦点要对准传统宗教对于教徒从整体上把握人生所具有的重要意义。斯密斯说，要深刻地理解其他人，就应当设身处地的站在他人的立场（而且是同样深刻地）上，由此观察者才能看到他人眼中的世界。一个人能够在多大程度上把自己的世界观放在被评判的位置上，他就能够在多大程度上理解其他人。在设身处地的理解他人的宗教信仰时，要求人们有其执著（坚定）的信仰。然而这种信仰并非意味着一个人要怀有一种“排外的观点”（因为在排外观点的支配下，人们会“避免”探讨或怀疑自己的观点）。而是要求人们在对话中，保持个人的信仰并使之成为最牢固的。同时，人们也能够充满自信地考察可供选择的信仰表现形式，以此作为拓展自己信仰的途径。

在这种尝试中，一个穆斯林（比如）自始至终都是个穆斯林，但是他或她的观点却在不断发展，他的宗教自我意识（关于自己与他人的共同点与差异）会逐渐发生变化。同样，一个胸襟开阔的犹太教教徒在向自己解释宗教经验的多样性时，也会从其他的宗教传统中学到不少东西，从而扩展自己的思想厚度。佛教徒亦是如此，他可以继续侍奉“三宝”（佛、法、僧团）并从中得到慰藉，但同时又把佛所指引的道路的内涵，拓展为新的社会文化形态。

在斯密斯看来，发展一种坚定的和开放的信仰，才是对当今宗教所面临的最富于批评的挑战的回答，这就是人们要在建立一个含有多元见解的大同世界的过程中携起手来。而这种挑战则是一种道德律令。斯密斯不是主张全世界都奉行某一种宗教，而是认为各种宗教传统的信仰，都应意识到自己只是人类宗教发展史中的一部分。人们通过与其他传统的人们对话，会对其

他传统的象征与观念的作用，形成一种不同于抽象地了解它们时所产生的理解。在对话中，一个诚实的、开放的人，不仅可以得到许多信息，而且还会在发展这个充满多元见解的大同世界中与其他人携手共进。在这个大同世界里，参与对话的人将会审慎地斟酌相互冲突的观点与判断，同时也会形成一些带有普遍性的一致见解。当然，这种合作极不容易，但它对人类生存来说又是必不可少的。它是信任与人性的一种表现，也是源于个人深刻信仰的产物。

交流对话的第二位代表人物是R．潘尼卡，他既在罗马天主教中任神职，又是学者和教授，现在加利福尼亚大学圣巴巴拉分校从事宗教研究。潘尼卡也把展示个人的信仰，视为理解宗教多样性的最可靠的途径，认为对话本身就会形成深刻的信仰。然而在具体的现实境遇中，一个宗教信仰如何才能展示出普遍的观念？潘尼卡指出：

248

在当今的时代，万事万物都正处于变革的熔炼之中，没有一种价值不受到驳斥，没有一种观念不想变成放之四海而皆准的真理。保守的或正统的宗教信徒再也无法把自己封闭起来，非礼勿听，非礼勿问了，再也无法只凝视苍天或历史上的洪水了。他们再也不能对同胞的所作所为视而不见，无动于衷了，宗教已不能保证他们对周围无需了解，对事物无需改变了。他们必须投身于沧海人流之中，尽管他们步履蹒跚，尽管他们力不从心，他们也必须这样做。然而恰恰又是我们扼杀了正在萌生的种子，窒息了新生事物，吹灭了正在燃烧的灯火。①

① 《宗教之间的对话》，1978年版，第73页。

对话的目的在于大家都要在精神上有所进步。这种结果可使对话发挥其重要的精神作用，即使冲突变成理解，使忽视他人变成关心他人，使畏惧变成信任。

在潘尼卡看来，这种转变的终极源泉在于“神圣的存在”，它是通过张三李四之口传给人间的。正如斯密斯把传统与信仰区别开来一样，潘尼卡也提醒人们注意，教条体系与个人信念也都深受文化的局限，因而它们不同于信仰。而所谓信仰，指的是人类的普遍体验，这种体验在探究与执著超验实体的时候，具有开放的性质。

如果每一个参加宗教对话的人都能牢记：每一个正统的教徒在与其他人巧遇时，都有一个把真正的超越引入自己生活的机会，那么这种对话就会成为一种手段或途径，借此可以打破那种狭隘的、受文化局限的思想格局。除此之外，对话的作用绝不是要把所有不同的信念与宗教观念全都归结为一个立场，或一种观点，而是要让不同的神学与不同的哲学竞相吐艳。与此同时，在这种充满信赖的相互交流中，那种作用于个人生活的超验实体，就会在人们向执著不同信念的人敞开心扉时，以不同于以往那种间接的或隐含的方式而变得显而易见。

我们要说的第三位代表人物是罗马天主教的学者R.C.扎纳[1]（曾任牛津大学东方宗教的教授）。他认为学者们应当置身于其中地理解其他宗教，而且在跨宗教的对话中，只有当与会者相互受益而又相互丰富了对方之际，才有充满生机的成效。然而他不是象斯密斯和潘尼卡那样大谈一般的人类宗教意识中有一种超验的神秘，这种神秘在不同的传统中以不同的方式（形态）

---

① 英国宗教史学家、教育家（1913—1974）。他在考察东方宗教和其它宗教中的伦理制度和神秘主义形式的演变方面，较有成果：《神圣的与渎神的神秘主义》、《印度教与伊斯兰教的神秘主义》、《印度教》等。——译者注

展现出来。他也不是象他们那样过于强调宗教对话可以提供一种真正的与崭新的觉悟与规范，它们可以改进所有参加对话的人士的、传统的精神素质（包括基督教教徒）。他认为对话充其量只能深化基督教教徒的宗教生活，照亮以前所模糊接受的某些东西。

在扎纳看来，世界上的所有宗教，并没有一种象永恒哲学的鼓吹者们所坚信的某种根本统一性。扎纳认为，主张所有的宗教殊途同归从而获得某种概莫能外的真理，根本不能揭示各大先知宗教（犹太教、基督教、伊斯兰教）里上帝启示的真谛。此外，他还批评了另一种较常见的主张，即各大宗教中神秘体验都表达了一种共同的洞见。他指出，同样是神秘的体验，相互之间的差异也很大，尤其是在一元论类型的神秘体验（寻求表现媒介与万源归宗之统一性之间的一致性）同有神论的神秘主义（旨在唤244起信徒与人格化上帝之间的爱）之间，这种差别更为突出。在扎纳看来，世界宗教的佼佼者与终极实体的关系，在于它同化了一切人性（人心）对上帝（具体化身为耶稣）的最高的渴求。而圣言的具体社会形态则是基督教的教会。虽然这样说绝不意味着其他宗教必会亡，而是说每一种宗教有其独具的真实品性，然而人们要想揭示先知宗教传统中启示的真谛，就要探讨在启示方面有其优越品性的那些比较清晰的论述。所以，各大宗教之间的不同，不能只看作外在形态的不同。

三、对话可发现人的价值

在进行对话的探讨时，关键的问题在于要把理解宗教的过程放在人类这个大的背景之中。理解另一个人，需要的不是抽象的分析，而是人与人的沟通，即深入另一个人的生活。一旦对话

各方的各自生活的内在精华被其他人触及到了，一旦各自的终极生活取向展示出来，对话就使参与者们处于动态的进程之中。

在宗教对话中，人们相互之间的交流与感应，可以深化和扩展人们对终极价值的认识。而这种交流与感应，就是人们常说的"心灵上的沟通"。这种"心灵上的沟通"恰恰是许多宗教所运用的一种隐喻，这种隐喻旨在使人们看到由表入里的东西，看到大多数人不想见到或通常难以见到的东西。宗教哲学家M. 弗里德曼曾提醒人们注意到，要把表面的（肤浅的）相会变成一种真正的交流，是一件很不容易的事情：

> 真正的交流不是一个技术问题，而是一种统一（或合一）的状态，它或许会重复出现，或许不会，这取决于关系（友谊）的深浅、个人的应变能力、环境与局势，以及理解或误解的程度等。①

当对话展示出人类生活的最深刻的价值与本质时，它对参与者来说，就具有了"终极的"意义。正如倡导对话者们所说的，人们要在对最充实与最自由的生活进行相互的探讨中，接受其他人最深厚的宗教信念，其关键在于展现出人类生活的终极背景。对话的前提之一是在每个人与其他人之间都有一道真实的界线，每个人要想与众不同，就必须有点独具特色的东西。与此同时，对话的各方又必须超越自己，处于一种更宏大、更超脱的意识状态中。著名的犹太哲学家M. 布贝尔②指出，在对话中，

① 《人类之路：对宗教和人类经验做对话的探讨》，1982年版，第100页。

② 德国犹太宗教哲学家、《圣经》的翻译家、20世纪精神文化生活中最有影响的人物之一（1878—1965）。他的《但以理》用5组"对话"论述了人类对待世界的两种基本态度：意向和现实。他的宗教观带有无政府主义色彩，主张在人和上帝的关系方面要否定任何固定的法规。——译者注

人们变得“关注其他人”。而这种态度转变，又使人“跳出自己百思不得其解的焦虑，使之前进并使之成为一个人”①。

由此看来，真实的人格既非只是主观的经验，亦非只是客观的行为。人格的实现既是内在的也是外在的。而且，一个人要实现自己的人格，与其他人交流乃是必不可少的一个方面。离开与他人的交往，我们不可能形成深刻的自我意识，也不可能唤醒和实现真实的自我（人格、个性）。如果这一点可以成立，那么正如跨宗教对话的倡导者们所提出的，人们就要在唤醒人格（人性）的境界中理解宗教的特性，同时，宗教信徒还应达到这样一种境界，即认识到不同的宗教信徒都处于某种终极的氛围之中，并以此认识深入地理解其他人的心田。而人们若想充分地理解其他人，还必须敞开自己的心扉，这也就是说，在其他人讲述自己的真正的宗教信仰时，自己也诚实地做到这一点。

245

不过，倡导宗教对话的人们大都承认，深入其他宗教信徒的心田、或深入其他价值取向之中，是既有利亦有弊的。它所带来的危害有许多种，比如人们在接受那些未经验证的有关自我的内省（彻悟）时，可能会产生愤恨与仇视，又比如在展示意义与真理的新的地平线时，也会引起某些人的不满与反驳。在与其他人的实际交往中，情况会十分复杂，我们不可能无遗漏地预见可能发生的一切。在对话中，人们应相互之邀展示自己，或自己最深刻的情感与态度，成功的关键在于信任。人们必须确信，其他人在对话中所寻求的东西与我们的追求是一样的，各自的观点与信念都是牢固的；同时又都是开放的，人们都尽力在对话过程中对自己的取向与传统形成新的了解和认识。

① 《对话》，载于《人与人之间》，1947年版，第22页。

四、对话是提供选择与解决冲突的途径

某些倡导对话的人士不断号召人们引起注意：在20世纪的人类生活中，有二个消极的因素使对话成为当务之急。一是传统文化的和宗教的价值体系，已不再能够理所当然地被看作整个人类的精神上与道德上的指路明灯。现代化把构成诸多文化之基础的哲学基础与经济力量瓦解了。现时代的交往向各大洲的千百万人展示了不同的宗教选择与道德选择。而科学知识则要求所有的文化（在不同传统的神学解答与道德解答中）形成一种永恒的评判。

然而世界上由针锋相对的价值取向与急剧变化的观念所引起的混乱，又使许多人变得冷漠和绝望。许多文化哲学家呼吁人们注意到下述事实，在当今每一个现实的文化中，人们对那些传统的解答已失去信任。新观念与新思想打破了先前神圣地确立起来的社会规范与象征模式。急剧的变化与多元的选择带来了混乱，它使人们难以作出理智的抉择。我们经常听到某些人说，"没有人能知道到底会变得怎样"，或者"技术的盛行使我们无法作出真正的决断"。对话倡导者们为了解决这个问题，号召人们进行一种明了的人际之间的交往，在这种交流中，人们对自己，对自己所在的群体，对整个世界作出决断。

有碍于对话推动缓和的第二个因素是狭隘或不宽容。某些人对现代化、科学发现、以及跨文化交流作出的反应，是倒退回某种传统形态中（坚持排他的真理，超验的顿悟，或神圣的启示）。一个群体如果排他地把自己意识形态的或社会经济的立场与某种宇宙论的目的或神圣意志等同起来，人们就会与处于同样状态的其他群体相互抵触或冲突（"上帝总是站在我们一

246

边"),不可避免地会导致敌意、阶级仇恨,以及种族对抗等。排他主义在城墙、山峦、海洋可以保护人们免受冲突困扰的时代,可以有其立足之地;但在今天,正如对话倡导者们所说的,这些壁垒已不复存在。我们全都生活在号称"地球"的空间里,具有不同语言、不同世界观、不同社会组织的不同群体,必须共同生活在一起。否则,就谁也无法生存。

倡导对话的人士指出,尽管解决(或消除)由于不宽容(狭隘)而引发的冲突十分不易,但若在当今危机四伏的时代里采取积极的行动,人们就必须理解其他价值观的深刻含义。如果人们彼此都能认识到我们是具有共同问题的人类整体,那就会在认识到重要的和有意义的区别的同时相互帮助。当然,对话中人们在就具体问题交换意见时,需要帮助的人有权决定自己如何得到帮助。对话含有多种可能性,也就是说,对不同问题有不同的解决办法,它们在不同的场合(时间、地点)有不同的成效。

总而言之,提倡跨宗教对话的人们主张,要减轻世界的张力,离不开对人性的感知,这就需要人们相互敞开心扉。在对话中,人们不仅会对他人有所了解,而且会对自己的独特性也加深理解。正如倡导对话的人们所说的:"当我认识到其他人对于我领悟自己最深刻的真谛所具有的重要作用时,我对终极信念(它决定了我们共同生活的性质)的多样性,就不再感到惊异或不能容忍了"。

此外,人们还要认识到双向对话中的两极性质,这一点十分重要。其中一极是连续性(或一致性),这是一切真实的或可靠的精神所共有的品性;而另一极则是重要的区别(这些区别在某些人的分析中蕴含在宗教生活的深层里)。

参加宗教对话的人,从一开始就要认识到,作为宗教对象的实体,绝不能只局限在个人的理解范围里,而是要包含参与对话

的其他人的理解。这种态度是反对或否弃排他主义的，人们不能把自己的一套观点看作与众不同（神圣的或绝对的），并在自己的观点与不同（与自己的宗教立场不同）观点之间划一道鸿沟。这也就是说，人们赖以生存的那个终极实体，绝非仅靠某个人，某部经书，或某个群体的论述、态度与活动就可完全地获得。这个实体可以冠以不同的名称，如在西方哲学中是“神秘的存在”，在佛教中是“有无”，在有神论的宗教传统中是“生与死的主宰”，而在人文主义的心理学中则是“最高的体验”。然而恰恰是这个实体，又使来自不同文化的宗教研究者与宗教信徒在力图讲述它的作用与真谛时，变得结结巴巴，变得自相矛盾，或变得哑口无言。

参加宗教对话的人们是以下述观点为前提的，即尽管大家的门派不同，但都是要讲出那难以言表的终极背景（如关联），并以此作为出发点，尽力阐明其所执传统中蕴含的那些最美好、最深刻、最启迪心灵的方面。人们在对话中注意不让参与对话的人感到难堪或羞辱。每一个参加对话的人始终都要询问自己是否把握到其他人思想中最深刻的宗教动力，自问在词汇与术语的使用方面，在精神活动方面，以及在实际运用某种方法同其他人交流宗教生活的真谛方面，有没有误解。与此同时，对话要诚实坦率，这可以避免在明显存有深刻分歧的地方形成表面的（肤浅的）一致。 247

五、综　　述

跨宗教对话的倡导者们认为，借助宗教信徒之间的相互影响，可能会形成对宗教生活的最深刻的理解。这意味着参加对话的人士都要敞开心扉，展示自己的宗教信念或最深刻的价值观。

他们认为，由于宗教生活本是一种取向，它要对生活加以充分的理解与把握（它也包含人们改善生活的方式方法），因而对话就成为理解宗教的基础。当人们在展示自己的人格、并从其他人那里得到感应和交流，从而认识到自己的人格之际，宗教的表现形式就是一种个人的形式。

参与宗教对话的人对宗教表现形式与普遍真理或终极意识的关系，有不同的理解。其中有三种态度较为主要，这就是对永恒哲学的探索、理性的探讨与道德的分析，以及交流个人信仰的见证。尽管对终极背景或关联（对话亦在此背景中产生）的性质有不同的理解，但所有参与对话的人都调强，对话式的理解可以引导人们发现自己最深刻的价值。

宗教对话是一种交流或沟通，它不仅仅是交流不同的价值与观念，而且对话交流本身又是一种媒介或说催化剂，它使对话参与者的宗教意识展露出新的方向或方面。与此同时，参与对话的人们也都意识到，不同宗教信徒之间的区别不能轻易地抹杀。长期参与宗教对话，会产生不少与之相随的副产品，如人们对自己与他人在立场方面的独特性有了更深刻的感受，更真切地把握住自己的价值体系或信念精华，在全球共同生存的环境里能够保持开放性，并不断从他人那里取长补短，相互受益等。

第十五章　理解宗教生活的重要性

250

“宗教的未来是消亡”。这是某些社会科学家与文化哲学家的说法。他们如此说意味着古往今来的信仰、价值、精神活动，将不再对人有所益助。现代世界处于日益急剧的变化之中，要求人们具有不同于历史上各种重要的信仰、价值与活动所能提供的见解。尽管宗教将走向消亡的主张会使某些人感到震惊（在其他人看来这一点却显而易见），但它会促使人们深思本书所提出的各种观点。

我们的主张是，宗教构成了人类生活的核心。宗教的动因（与之相对的是由此动因派生出来的各种具体的历史形态）将与人类共存亡。宗教的动因被我们称之为“意在根本转变”，它既贯穿于各种宗教传统及其亚群之中，又存在于各种把握价值取向的非传统的表现形式之中。正如我们在第一章里曾经论述过的，宗教生活总是包含有两个既相分离又相关联的方面：(1)外在的历史形态，(2)内在的动力。这种两重性造成人们在探索根本转变的途径时有内外之别。这两种不同的探索既作用于社会的和历史的力量，反过来又受到它们的影响。这种相互的作用导致人们对现实本质的看法。人们所经验到的根本转变的进程，可以使人们更圆满地认识到事物的本质，而不只是带来历史的和文化形态方面的变化。

由此观点来理解宗教，我们会看到尽管宗教的动因无所变更，但这些动因所采取的形式却会在人类生活其他变化过程的

影响下而有所变化。宗教结构使人们形成了有关根本转变的具251体意识，但这种结构同人类意识的其他模式(诸如思维模式、美感与社会关系等)绝非相隔无缘。宗教是在历史的、心理的、经济的、以及其他的关联中发挥作用的。虽然对某个人或某个群体来说，某种根本转变的结构被视作最为重要的，但同时还有其他许多次要的结构，它们也具有不同的历史形态。

在世界各大宗教传统内部，同时存在着多种不同的宗教转变过程。这使得人们有可能无需改变信仰的传统就由一种进程转变到另一进程之中。比如一个罗马天主教教徒，他一直参加弥撒这种精心设制的象征活动，接受制度化的宗教教育，虔诚地尊敬权威(第三章)，但他很可能体验到"圣灵"有一种不可抗拒的超凡魅力(第二章)，并由此把后者看作基督教教徒生活之最深刻的表现形式。有时候人们还可能从某种传统的宗教结构转而运用某种人文的途径，以期借此实现根本的转变。这种变化经常出现在一部分现代西方思想家身上，他们的早期生活体现了某种个人所意识到的"神圣存在"或神圣的神话的结构，而后来的著述则展现了某种主张人际关系或理性思维才是实现根本转变之基本手段或途径的结构。宗教表现形式在与人类生活的其他因素相互作用时所具有的灵活性，造成了这样的格局：尽管个人体验、文化进程、以及宗教的历史形态总是处于变化之中，但宗教生活的动因却得以长存。

实际上，宗教史是一部变化史。宗教研究表明，无论是外在的压力还是内在的压力，都会改变宗教意识的内容与表现形式。人们应当牢记，各种不同的宗教手段(途径)正在向人们展现生活意义的新景观，正在扩展(有时是撕破)传统的形态，同时也使人们在以往的象征、精神活动，以及伦理道德中认识到自我。否则，宗教就会变成空架子，就会在抽象的海市蜃楼中变得冰消瓦

解。然而，认识到变化，会油然产生当今宗教可能会怎样与应当怎样的问题。如果人们自认是站在宗教问题的前沿，就必须思考以下三个方面：(1) 宗教多元化与不同根本转变进程的意义；(2)当代各种进程与人生之根本实现的适应性；(3)宗教体验中的个人的或主观的因素，与客观理解宗教的表述有何关系及意义。

一、宗教多元化的意义

宗教多元化指的是世界上有许多不同的宗教信仰、宗教活动与宗教制度，它们在地位上是平等的。在本书第一编里，我们考察了四种不同的传统宗教进程，即(1) 对神圣存在的个人领悟；(2)借助神圣的象征创造共同体；(3)生活在同宇宙法则的和谐之中；(4)借助精神修炼获得自由。尽管我们只讨论了这四种宗教生活的“进程”，但我们却考察了大量的宗教传统，诸如犹太教、伊斯兰教、基督教、印度教、佛教、中国传统的宗法(家族) 宗教、美洲土著的宗教生活，以及其他等等。这些传统全都含有终极的主张，它们全都在当代人类自我意识的发展中扮演了重要的角色。

252

可以预见到的是，并非所有的人都以同样的方式对宗教多元化作出反应。但大多数反应会是下述选择中的一种：(1)某些人会把所有的宗教现象全都归结为相互分离的文化体，即把它们看作不同历史因素与社会因素作用的结果。并由此把所有的宗教观念全都看作派生的和与心理需要及社会需要相关联的。这些人可称之为“文化还原论者”。(2) 另一些人则把宗教现象归结为自已所执的宗教观的某种形态。如果有些现象与他们所执的宗教观（或宗教传统）有极为明显的差异，就给它们贴上

非宗教的标签。这些人可称之为“观念(自我)的还原论者”。

1. 还 原 论

信仰其他宗教的人具有不同的信念、崇拜形式与象征，这些东西对执著者来说具有终极的意义。这种观点在大多数人看来过于激烈，令人难以接受。然而若从文化的立足点出发，人们又可以把所有的宗教都归结为诸多文化因素当中的一种。从根本上说，人们在生活中所展现出来的宗教方面，无不和历史与文化所决定的宗教形态相关。文化还原论者认为，宗教只能理解为某种意识形态，某种道德规范，或某种文化模式，而且它们也只具有相对的约束力和作用。这种文化还原论的另一观点则力图说明某一时代宗教的一般意义与此时代特定的历史形态相一致。由此出发，人们可以把不同的宗教看作自我保持的与相互无关的文化实体。于是乎，印度教只能是南亚的，而佛教则只能是东亚的。这样的还原论把其他诸多宗教都看作互不相关的一成不变的观念、道德规范与崇拜行为的体系，是一团莫名其妙的但却如一潭死水般的研究对象。

观念的还原论者同样把宗教生活的复杂性简单化了，但这却是以个人的价值评估为出发点。这种类型的还原论形成某种价值判断，即认为真正的宗教表现形式取决于自己最熟知的宗教结构或形态。这种态度在理解宗教意义的各种不同形态与其终极背景的诸多关联时，势必会造成二个缺陷。由于观念的还原论者力图消除诸多宗教观念与自己的终极观念之间的张力，他们往往是或者在多样性中看到宗教的融合，或者在多样性中看到宗教的混沌。看到宗教融合的人们主张，一切宗教最终都必定要融汇于一个强劲的宗教体系（其最完美的形态就是自己所

执著的宗教)之内。所有的人最终都会执著一种宗教或观念，执著一种信条，参加一种特定的崇拜活动。而看到宗教混沌的人士则认为，人们对诸多不同宗教可能性的思考，必将导致一切价值陷于混沌、散乱和被贬低(或被诋毁)的结局。

这两种类型的还原论都考察了不同人群的人性，其他人群的价值观与自己的价值观有很大的差别。在古往今来的历史上，的确有无数的例证表明，有许多人竭尽全力抵制外来的影响(及其载体)。然而这两种观点全都束缚了人们的手脚，都使个人与群体不能从新的角度理解宗教对于自己和其他人的意义。 253

2. 移　情　论

人们完全可以用一种与此根本不同的态度看待宗教多元化，即把其他人看作(至少在表面上)有道德、虔诚、理智和富于宗教感。尽管其他人在宗教观上与自己不同，但他们同样能够在生活中找到幸福、和平与生活的真谛。一旦其他人的精神境界能够与自己实现根本转变的途径形成相互的作用，那么宗教多元化就会促发一些颇有益助的个人思索。人们为何不能参与不同的宗教观所见证的欢乐与自由？人们不加入某个信仰团体能否深刻地理解该宗教传统？人们领悟不同的宗教观念会不会毁坏各自宗教传统所执著的终极实体？

人们如若认真地研究其他的宗教信徒，就会发现他们与自己一样，有时虽有徒劳之举，但有时却是成功的。他们也在深思自己传统的意义，并力图超越传统的局限。而在每一个历史的宗教传统中，改革与重新解释也都构成这种动因的组成部分。的确，每一个传统都包含有特定的规范，它们确立了正统(所谓正确的)的界限。然而，即使在这些规范被参与这一传统的信徒们

接受认可的情形下，在信徒中间也还是有许多重要的分歧，诸如基督教内部的南浸礼会[1]与希腊正教会[2]之间的差别。人们要理解一个宗教，还要认识到人类在探索意义的新方面时(相互之间与自身内部)，总会形成宗教的张力与含糊不明之处。有时候，就是人们在研究自己的宗教传统时也会有意外的收获，无论在提出问题的方面、还是在作出解释的方面，都需要有所变革。

如果人们认识到真正的宗教信仰不受个人种族与语言背景的局限，他就会去研究其他文化的神学与宗教。在这种意识的作用下，如今已有许多人在探讨当代世界上各种不同的价值体系，而这些价值体系则是老一代人在其年轻时节闻所未闻的。具有这种新意识的人们可以不带任何假设地进行探讨，诸如要理解就要皈依，或放弃自己的传统而投身于其他的传统等。然而，尽管人们应当主动探讨其他宗教传统的价值与形态，但绝不应由于所有的宗教具有某些共同的因素就断定它们实际上完全一致。在人们俯瞰宗教主张与宗教结构之间的不同之处时，往往会忽视特定历史表现形态的意旨。

总之，宗教多元化对于当代宗教自我意识具有下述的意义：

---

① 南浸礼会为基督教新教浸礼宗的主要宗派之一。为浸礼宗在美国南北战争后南部浸礼宗派的总称。浸礼宗因反对婴儿受洗，主张只对理解受洗意义的信徒施洗，洗礼采用全身浸入水中，而不用注水洗礼(点水于额)而得名。——译者注

② 希腊正教会是与俄罗斯正教会并立的东正教两大支系之一。亦泛指东正教。东正教是以君士坦丁堡为中心的大部分东派教会，意指保有正统教义的正宗教会。在礼仪中大多使用拜占庭礼仪。希腊语的正教会为希腊正教会系统。该宗信守前七次公会议信条，奉行七件圣事(洗礼、坚振——敷圣油、告解、圣体血、神品、婚配、终傅)。并注重道成肉身，自身必须择善，天主才能帮助他们，并特别重视对圣母的崇拜。作为新教的浸礼宗则强调，由信称义，信徒人人都可为祭司，而且《圣经》具有最高权威等三大原则。而且一般只承认两件圣事：圣餐礼和圣洗礼。

无论正教还是新教都以传统和《圣经》为依据，但在理解上却相去甚远。——译者注

(1)人们不能把一个宗教视为因袭的必然系统，并仅仅对置身于该文化传统之内的人才有效力；(2)不同的宗教传统在对新的历史条件作出反应时，都会产生十分重要的内部分化与变革；(3)一个人执著某一历史的宗教传统，可能会由于结合了其他传统的某些价值或实践(礼仪)而使这种执著更为坚定。 254

正是由于人们自己执著于某种既定的宗教传统，才不应把别人的信仰判为谬误。当人们的信仰驱使人们去爱别人（包括与己不同的人)时，一种有关宗教可能性的更为有意义的意识就可能得以形成并发展。现时代的人们如果能够运用古代宗教的象征理解新观念时，他们就有可能找到宗教为何物的新的定义与概念。

二、当代宗教诸进程的启示

在理解宗教这个问题上，当代非传统宗教表现形式的启示，使人们看到生活的一切方面皆可看作有可能成为实现根本转变的途径。由于宗教的定义扩展了，并超越了各种传统的假设，从而造成任何学习的体验(上学、出席政治集会，以及置身于艺术家的工作室中)，都可以看作有可能推动或发展人们的觉悟、同情心、毅力、以及对真理的求索。这绝不意味所有的人类活动都有意地成为宗教的活动，而是说宗教的诸因素，已经渗透到过去不曾文化地与历史地同宗教密切相关的人类生活的其他方面之中。因此，研究宗教生活的人们应当意识到实现根本转变的进程具有多种多样的可能性，其中某些表现形式与传统的宗教表现形式完全不同。在第二编里，我们已经集中论述了人类意识的五种模式，它们在某些人的生活里，已经变成其实现根本转变的途径或手段。

1. 获得新的觉悟

一旦我们认识到新的宗教生活正在我们身边出现，宗教研究就不再受局限地只研究那些贴上“宗教”标签的、某些传统的人类表现方式。而这种认识又会提出有关生活之内在动因的问题。此外，这种认识还表明，当代与以往任何时代一样，在人类的意识与信念中有一种终极的背景，这种东西不受有关宗教之特定文化定义(它是用来揭示这一背景的)的局限。

如果研究人类生活诸多进程(他们置身于其中)的人们，在非传统的诸多进程中找到、或认识到实现根本转变的动因，那么他们就会意识到这些进程(其中之一或更多)的作用。比如，象征性的形象、理性观念(第八章)、以及人际关系等，在理解与把握宗教材料时，经常起到非常重要的作用。并且如前所述，人们所使用的概念，本身就表明使用者认为什么是真正的与重要的。甚至可以说，宗教研究或对宗教对话的研究，本身就可以成为某些人实现根本转变的手段。

人们无论是在不同的宗教传统内部，还是在其外部，都表现了某种终极的东西，但对新的宗教形态的研究，不会导致人们否255弃自己的传统。相反，它可以扩展人们进行宗教选择的范围，还会使人们对自己的传统有更丰满的认识。在描述某些最基本的选择时，我们并没有公开评判它们的相对价值，而只是暗示地告诉人们，人们视为宗教要义的主张或见解，会在其生活中产生实际的作用。每个人都需自己决断宗教生活之特定形态与进程的优劣；然而人们还需认识到，某些形态与进程却又一直在影响人们自己作出这样或那样的决断！

2．扩展宗教的定义

如果某种宗教形态不再能为人们提供作出抉择的方向和力量，势必会寿终正寝。各大宗教传统的确都有一部自己的历史，这是因为它们在不同的时代与不同的国度，都遇到了不同的问题。它们的教义教规与体制，尽管与以往的表现形式多少保持某种连续性，但无一不处于变化之中。人们虽会为先前的意义结构的沦落感到忧伤和焦虑，然而同时却又体验到一种更有意义的现实秩序，它们虽有所变化，但却加深了人们先前所执著的理解。

在当今急剧变化的世界里，牢记人们研究宗教多元化所得出的三点认识，会使我们获益匪浅：(1)人们改变价值取向并不能必然地带来思想上的成熟或混乱；(2)人们否弃某种宗教选择(如孩提时代的执著)并不能保证自己绝不再受另一种精神枷锁的束缚；(3)无论何人，都必须在特定的、有个人局限的、文化的生活境遇中作出终极的价值选择。

无论个人还是群体，年复一年的经验积累并不能总使人在精神上变得成熟。人们若承认了这一点，就会看到无论在人类个体之中，还是在整个人类的内部，都没有不可避免的精神进化。除此之外，人们还应认识到，在发现(探索)中所蕴含的创造力，有可能以某种破坏性的方式反作用于自己。例如，人们为了更好地关心自己或超越自身的局限，尽管可能（或显然)出自最高尚的动机，但却会堕入那种驱使别人为自己利益捐躯的奋斗之中。又比如，象许多人常常告诫的那样，尽管工业生产力、科技发现、经济财富本身不等于邪恶，但它们在许多社会里都曾导致令人丧失人性、泯灭自尊与个人创造性的结局。再者，西方启

蒙运动留给我们的遗产(自由来自绝对律令)，也造成今日举目可见的如此之状：生活是自由自在的，但却是单调无味的。

人们借助于弃绝某种价值取向而获得的解脱，并非必然地意味人们能够摆脱另一种价值的束缚，因为后一种价值取向也不可能把终极的东西尽善尽美地体现出来。从一种崇拜对象转变为另一种崇拜对象，尽管人们的信奉对象改变了，但这绝不是精神的自由。因此，如何在诸多最高的精神探求中避免陷入精神上的迷茫，一直构成宗教面临的难题。在实际生活中，人们用以通达创造性的精神生活的途径，无意中或许会变成置人的精神于死地的武器。

256 人们执著某种宗教信念，即是在我们使用的诸观念之间，我们与他人形成的关联之间，以及我们所执著的象征与美感中间进行选择。然而最为重要的局限，或许并不是既定条件中的无限可能性。最可怕的危险莫过于人们以宗教的热情塑造现实，从而在根本上否弃精神生活所具有的动态的、难以控制的、难以定型的(不能明而确之的)品质。

三、宗教信仰的主观性与客观性

当代美国人面临这样一种选择，即准备接受宗教多元论的观点与非超验的宗教表现形式，然而他们在如此去做时，又往往产生某种绝望的情绪。这种情绪部分地来自犹太教与基督教的人生观与世界观——它们在美国文化中占居主导地位，但在其自身中又含有排他性。人们对宗教多元化的认可，往往被视为背弃祖辈的说教。某些人被一种犯罪感折磨得痛苦不堪，因为他们感到自己不再只是一个(例如)虔诚的基督教教徒。他们用新的科学文化成果，向祖辈世世代代所执信仰体系中的基本主

张提出了挑战。

1. 冲 突

当今的世界，人们再也不能避免与执著其他信仰的人共同生活了。在任何宗教的传统之内，哪怕其只有局部的精神发展，也必会带来如何选择宗教之可能性的思考，这不仅会影响人们在思想方面的选择，而且会影响人们的世界观。这种思考或许会动摇人们赖以安身立命的方式，甚或引起自我认同方面的危机，然而其结果对于精神的进一步发展却是至关重要的。在如此狭小的世界里，人们如今所面临的选择，并不是与执著其他信仰的人交往，或对科学发现作出反馈，而是敢不敢参照不同的文化传统改进自己的宗教意识。换句话说，这是一个能否汲取不同源泉的(既有以往的，亦包含当今的)营养，从而深化自己的宗教体验的问题。

当人们置身于扮演正反两个角色（宗教信徒与客观研究宗教的人）的境遇时，情况可能会变得更为复杂。当一个人认为某种生活价值对自己并非重要的选择时，他理解这种生活价值的取向，会有怎样的感受?学者们面临着个人信仰与客观研究方法之内在价值的冲突。人们在对此冲突作出反应时，有三种态度是保守的(消极的)和不可取的：首先，有些研究者有时置身于宗教信仰之外，而不是置身于其中反思它们。他们执著比较现代的客观研究方法，看不起或不屑一顾于宗教信仰。比如行为主义的心理学就不屑于研究传统基督教的灵魂观，认为这种观念尽管促使人们有能力，并有责任作出道德上的选择，但它本身是不能进行客观验证的，因而被拒之门外。其次，研究者可能由于宗教的客观研究是不敬神的和非宗教的，因而对之持否定态

度。这种人认为原本的与未经验证的信仰体系乃是金科玉律，他们对其他一切论证都不加任何认真的思考就统统予以否弃。第三，还有一些研究者把自己的信仰与探讨隔裂开来。这实际上使他们执以双重的规范：他们的信仰与个人行为无关，而他们的行为也不支持个人所表现出来的信仰。

2. 理　解

我们一直认为不能把宗教现象理解为完全外在的事物。个人对宗教生活之起源、功能及意义的理解，受到他的宗教观的制约。因此，对学者和信徒所具有的问题与解答，人们都要有所体察和领悟，这一点十分重要。这样的探讨会启发人们认识到上述双重角色所包含的某些问题，同时也使人们认识到，分析和参与之间的不同性与相融性如何影响了各自的主张及其结果。此外，研究宗教生活的人，还可能会认识到当他把个人信仰与客观研究之方法结合起来之际，会遇到什么冲突，会带来哪些益处。

探讨各种不同的客观研究，以及不同的传统的、或非传统的宗教选择，能够增强人们理解宗教生活、作出宗教抉择的能力。在最终的分析中，人们的宗教信仰及其对宗教生活之理论的理解之间，会形成某种张力或如期达到某种健康的平衡。实现健康的或良好的平衡在学术界极为重要，这需要在理解宗教生活的进程中发展一种理智的学科化的方法，而这种方法又不是植根于所有研究者对某种大同的信仰体系的执著。学者们需要的是有关宗教生活的理论，而不是某种意识形态，尤其不是研究者所执著的那种意识形态，他们必须学会探讨由经验研究和哲学反思之诸多观点融汇而成的某种理论。与此同时，这种研究也为研

究者的个人生活开辟了实现根本转变的途径。

当然，人们在作出宗教抉择时，总是置身于特定的"文化—历史"背景之中，因而会有许多难以预料的结果。也正是在特定的背景和境遇里，我们提出本书的结论，并对某些观念的适用性作出自己的评价。

四、理解宗教的三条途径

我们的论点有两个根本的前提：(1)探讨如何理解宗教的生活，乃是一个不断发展的进程；(2)宗教多元化的现象已使人们认识到终极主张的多样性。由此前提出发，我们提出理解宗教本质的三条途径，作为本书的结语。在这三个方面，理解的必要性，以及对话的难点与作用，都是显而易见的。对话的难点在于执著这三条途径的三位代表人物的主张，似乎都排除了接受其他主张的可能性。而对话的作用则在于有可能使某一重要的传统演变成另一种形态，它能够使愿意增强自己对宗教生活之理解的人们聚集为一个整体。在这些观点中，是否某一个较为卓越？它们当中是否有些方面可以整合为一种跨越文化的观点，它一视同仁地评价了不同观点的精华？当这三位哲学家各自赋予其评价生活真谛之不同的途径以某种优越性时，相互之间是否真的势不两立？

这三条途径，每一个都以20世纪的一位宗教哲学家为代表。一位是基督教哲学家P.蒂利希，一位是儒教哲学家唐君毅，还有一位是佛教哲学家西谷启治。他们每个人都谈到了东西方的各种宗教，而且都对科学的与分析的思维对现代生活的影响有所感慨。他们都作出各自的努力为宗教定义，但不是从某个特定传统的宗教观念史出发，而是从世界范围与全人类着眼的。

从总体上说，他们都回答了这样一个问题：即如今人们如何才能真正地生活在构成人类境遇的局限、自私与软弱之中。每一种探索都描述了人类最深刻需要的本质，这种需要是如何满足的，以及生活是如何在最深刻的层次上得到强化的。

(1) P. 蒂利希

在保罗·蒂利希[①]看来，人类的存在是这样一种现实：人的实现（或满足）是通过"意义"的创造（以象征形式表现出来）得以展现的。传统宗教的著名象征有基督教的十字架，空墓，印度教湿婆神用来洞察一切和毁坏一切的第三只眼，佛教中的荷花（它的根植于污泥之中，而它的花却开在水上）等。没有意义的生活是一团混乱，它毫无价值。要使一个人成才，他或她必须把自己意识当中的一切因素统一起来（包括观念的和实践的二个方面），而这种统一又往往蕴含在有意味的姿势与象征之中。所以，实体或说实在，不是外在于人类意识活动的某种东西。人们务必要在最深刻的层次上认识到"实体"（或说实在），这意味着形成一种意识，在这种意识中，生活无论怎样千变万化，都是统一的。蒂利希认为，在西方哲学中有一个共同的论题：

> 在精神活动的理论方面与实践方面，在科学方面与美学方面，在法律结构与社会结构方面，都有一种具有共同特征的与终极的统一，这种统一就是意义。精神实体——"格

---

① 德裔美国基督教神学家和哲学家（1886—1965）。他主张只要抓住基督教由信称义的教义，就可以了解人类的全部文化生活和灵性生活。他把自己的神学方法描述为一种"相互关联"法。即一方面考虑人类的生存处境，另一方面又考虑基督启示的信息，并且"力求把这种处境中包含的问题与这种信息中包含的答案相互关联起来。"——译者注

式塔”形式生成并创造于其中——乃是一种意义的实体。①

在蒂利希看来，在各种意义的表现形式中，都有三种最基本的要素：其一是意识到意义之独立方面的相互关联；其二是意识到各种具体的意义都与某种无条件的、终极的意义相关；其三是意识到尽管在现存的(因而是有条件的)意义中不存在那种尽善尽美的意义统一，但人们能体验到有这样一种“命令”，它驱使人们找到那种无条件的意义。每一种文化形态都能展现出无条件的与终极的意义。实际上，当真正无条件的(神圣的)意义遭到否弃之际，就会出现某些有魔力的表现形态。比如，当政府宣布自己具有绝对的权威，并否定公民的精神自由时，就会出现这种现象。然而，许多哲学家、先知与艺术家，都感到生活中有一种固有的命令，它驱使人们揭示那“意义的统一”。这种无所不在的命令使无条件的意义得以在一切时代，以某种文化的形态(如崇拜、圣书、正义的社会行动)表现出来。

259

因此，意义的体现乃是一种境界，由此精神得以形成。人们系统地阐述有意味的人类表现形式，乃是自我意识的一种活动。在这种活动中，无限的人类存在，自相矛盾地表现为有限的自我超越。人类生活的最高价值(意义)在个人的活动中表现为对“无限存在之自身”的依赖，同时，也表现为在有限生存中的实实在在的活动。蒂利希认为，个性在揭示部分统一的文化的意义，以及所有意义之无条件的基础方面，有其重要的作用：

意义的真正实现是一种境界，在此之中，意义蕴含于

① 《什么是宗教?》，1969年版，第56—57页。

个人现实与本质的紧密结合中。但观念的实现则是另一种状况，在赋予某种意义时，并不包含实际方面的转化，而是以间接的形式实现为存在的事物……。意义的实现寓于个体（或个性）之中，它既是现实的又是观念的。①

此外，蒂利希还把蕴于文化中的（部分）统一之意义的表现形式，同对宗教生活之无条件意义的自我意识区分开来。在这种情形下，宗教成为一种努力，它象征性地把握意义的统一，而这种意义又是寄托于无条件的事物之上。蒂利希提出的宗教定义是：宗教是"一切精神活动的总和，它旨在实现意义的统一，从而把握无条件意义的表现方式"。②

人们用来综合形式、内容、以及无条件之境界的、最基本的表现形态是象征。这种整合的象征绝不能看作绝对的，否则，它就成为有某种魔力的。一个真正的宗教象征所要说明的是，任何象征都不能限定万事万物之无条件的源泉（上帝），然而借助这种象征，又使人们感受到生活秩序中所蕴含的最深刻的含义。总之，蒂利希认为真正的精神意识在于能够借助意义创造现实，而这种创造则受到无条件实体的推动。可以说这是一个象征的最纯正的形式，它不无矛盾地统一与评价了所有其他的象征。

(2) 唐君毅

唐君毅是位儒教学者，他认为"神"并不能构成精神生活的核心问题。同样，神话与象征体系（人们总是在宗教中见到它

① 《什么是宗教?》，1969年版，第64页。
② 同上，第60页。

们)，也是一切人群所固有的宗教精神之精华的表象。唐君毅认为，儒教与世界上的各大宗教一样，具有其宗教生活的核心要求，即“人活着就要寻找安身立命之所”①。人类是通过认识到自己与其他一切不可分离，而找到自己在宇宙中的位置。人的“命”不是一种可变的宿命，而是一种终极的背景，在此之中，个人的具体职责构成一种道德的体现。

在终极的背景中，人们如何超越哲学的、科学的与美的需要而感受到并建树起宗教的精神与行为？唐君毅对此作出了自己的解释： 260

> 人们只有形成无限的与超越的观念，而且它们如同生命与存在一样重要，才有达此境界的要求。宗教生活能否形成，有赖于人们是否具备下列因素：宗教信仰、宗教精神的要求(通过它，思想中的无限的与超越的因素得以显现)、宗教道德、以及道德需求。这种建树在各大宗教中均可见到，佛教亦不例外。②

这种最基本的人类精神活动与宇宙中变化运动的自然节律息息相关，并且蕴于任何一种适宜的情感的、理智的、物质的自我表现形式当中。

人们在从事某种适宜的“道德—精神”实践时，会展现出蕴含于人心的根本价值。在宇宙中，价值的最高表现是自我把握，它来自直觉地与变化的节律合拍或和谐。唐君毅指出：

---

① 《宗教信仰与现代中国文化》，载于《中国哲学研究》，1973年第5卷，第1期，第51页。

② 《宗教信仰与现代中国文化》，载于《中国哲学研究》，1973年第5卷，第1期，第52页。

> 人的宗教精神的最高发展阶段是达到自我把握的精神境界。……自孔孟以来，儒家一直强调自我反思、自我意识、自我把握的精神。这种精神在长期的演进中，成为所有宗教的共同归宿。①

这种人类的最高的价值表现，并非与大自然的基本价值相绝无缘。从根本上说，一切存在都是价值的某种表现，而自我意识的真谛，就在于避免以自我为中心，这也是一种人心的表现。即便是对生存的渴望与个体之间的冲突，在道德上也都不是中性的，或者说不无价值。它们(渴望与冲突）在和谐与内在法则的终极背景里，都必定被视为事物成长的一个方面。唐君毅认为，若没有一种内在的与暗含的法则，个体之间的冲突和斗争乃是不可能的。

在唐君毅看来，人们不断执著万事万物之固有的和谐，在此过程中，人心的展现最明了地体现在三个极为可敬的对象身上，这就是天地、祖先、圣贤(孔子)。他认为这些多样态的、受人尊敬的对象，展现了最为深刻的精神实体。人们对宇宙之抽象精神形成多样态的、同时又是具体个人的体验，对于形成那种最为重要的自我意识来说，乃是不可缺少的。这是一种意识过程，在此过程中，人们把握到生命或生活的本质与运动，借此人们还可以把日常生活所展现出来的价值具体化。

一旦人们形成一种深刻的内在的意识，由此感受到个人具体存在的根源与最圆满的价值，人们就能够作出有机地把握生活的决断，并把它运用到自己的境遇之中。比如母亲愿意照看

---

① «宗教信仰与现代中国文化»，载于«中国哲学研究»，1973年第5卷，第1期，第56页。

自己的孩子，政府愿意制定促进社会繁荣的规划。然而只有人们认识到自己此时此地所经受的各种相互作用的因素是复杂多样的时候，才有可能在行动上作出正确的道德选择。这种直觉不是某种与世隔绝的个人行为的产物。人们在行动上作出正确的道德选择，表明人的存在与他人联系在一起，表明人们此刻正处在 261 变化的节律之中。人的行为与生活中各种相关的因素连结在一起，这是一种精神完善的标志，由此建树起人的自我与“命”。在唐君毅看来，宗教生活的真谛有如下述：

> 宗教精神根植于保存价值与展示价值的、超验的实现与永恒的需求之中。宏而论之，自然而然的成长，人类文化的培养，以及实现人类整体化的境界，全都是创造的活动与物化的（行为化的）价值。①

(3) 西谷启治

西谷启治是位佛教哲学家，他同蒂利希和唐君毅一起，研究自我和世界以期揭示事物的本质。这三位哲学家全都指出，如果人们不能感受到比日常体验更为深刻的意识，那就会不可避免地感到人生似箭与毫无意义。然而在西谷启治看来，获得圆满认识的关键，既不在于象征意义的个人创造（受无条件实体的驱使），也不是个人在变化的永恒节律中建立起与个人境遇相应的自我，而在于充分认识到我们如何体验自己的存在。

在佛教传统中，最彻底的觉悟要求人们打破意识的境界，以

---

① «宗教信仰与现代中国文化»，载于«中国哲学研究»，1973年第5卷，第1期，第79页。

便人们不再执著于独立自我的意识。这种觉悟据说是人人可以
262 实现的。在其表象(象征)中,或通过"主观一客观"意识认识世界,只是一种(而且是有缺陷的)形成意识的途径。这实际上是一种以自我为中心的存在方式。认识到我们是借助对不同的意识模式的体验而处于不同的存在模式里,这只是认识生活真谛的基本步骤。这种认识要求人们认识到人生的精义就是涅槃与(自我的)"空"。

西谷启治认为,宗教是"一种有关现实(实体)的自我意识,或者比较正确地说,它是有关现实(实体)的真正的自我意识"。①这种内在的意识绝不仅仅是有关死的反思或对任何人为努力之终极意义的疑虑。西谷启治虽然也主张人生似箭,而且认为人生步步都遇到寂无的现实,但是他还主张,人们只有在宗教里才能深化自己对人生似箭的认识,从而体察到"空"才是存在的条件。在禅宗里这种意识被称为"归真"。宗教超越了哲学对世上万物有无固有价值的疑虑。宗教这种认识现实的方式有其独特的品质,即在宗教中,"人们不断地把受到怀疑的方向指向对自己而言所构成真实的所在,从而使之真实地存在于自我之中"。②

在西谷启治看来,恶与善不仅仅是社会提出的期求或个人作出的决断。把恶看作一种个人的犯罪(如不孝敬父母或不顺从上帝),乃是一种肤浅的看法。这种看法只是一种恐惧的产物,它来自一种谬误,即把自我理解成为一个整体,并且与另一个独立的实体处于敌对的状态之中。然而恶只是一种状态,它表明自我与其他的自我之间"精神的一情感的"结构的性质。恶是存在之所有的传统体验中的一个基本因素,它构成个人存在模式的基础。要了解恶的根本特征是什么,就需要认识到人

① 《宗教与无》,1982年版,第5页。
② 《宗教与无》,1982年版,第18页。

们对假定的(个人)自我的依赖为什么是毫无指望的。

导致个人认识到存在本质的关键性活动，是人们超越自己的日常意识、转而与构成存在根基的“空”形成直觉的合一。这种意识绝不仅仅是对实体的理智的把握，它是集精神、灵魂与肉体而构成的整体认识。正如蒂利希主张通过意义而实现自我存在的真实性（即“意义—真实性”），唐君毅呼吁人们借助“人心”的修养以便使自己成为“真正的”人一样，西谷启治认为人们一旦认识到自我的“空”，就能达到“真如”的境界①。在日常体验中，我们极少能真正与世界上的事物相联，因为我们是以自我为轴心（或基础）去认识它们的。

人们要改变自己的日常意识，必须经历一场大疑大惑。亦即对“空”本身作一番深入的探讨，它完全不同于众生所体验到的人生苦短与漂浮不定等的俗念。这是一种比个人意识更为根本的自我意识：

> 这种大疑大惑代表的不仅仅是怀疑自我的顶点，而且也是自我的终止点，亦即不再是自我。这就象豆子在成熟时豆与荚要分离一样：荚是微不足道的小我，豆才是大疑大惑的无限宏大的（它蕴含整个的世界）。在此境界中，自我同时是非我（自我的“空”），在这种空无之中，超越大疑大惑的转变油然而生。②

大疑大惑的过程可以揭示自我之“空”的真实性，从而使人们从大疑大惑（这是小我所认识到的）中解脱出来。假如这种大疑大惑被看作一种虚无，自我在其中建树小我的意义（诸如当代

① 《宗教与无》，1982年版，第5页。

② 《宗教与无》，1982年版，第21页。

许多法国存在主义的论点），那它绝不可能把人们从自我的执著中解脱出来。与此相反，“空”的真实性在于它展现出自我与万事万物的本来面目。这种事物观不是作为小我之意识对象的“空”（无），而是（恰恰只是）一种代表或象征。

这种“空”（抽象的）的意识还认为，“虚无观”或“消极态度”也有其“空”。由此来看，“空”是一种思想形式，它要揭示的是事物所具有的局部性质（局限性）与相关性。西谷启治说：

> 只有“空”才是无根无基的。由此万事万物（从花、石到星云、星系，乃至它们的生死存亡）全都变成一种无根无据（无底的、无边的、无限的）的真实的存在。它们虽都展现出自己的无根无据，但真正的自由恰恰就在于这种无根无据。①

因此，宗教的目的乃是意识到自我之真谛的“空”，它在最深刻的层次上排除了自我。一旦达此境界，真正的博爱、诚实与正义就会油然而生。人们借助于破除对自我的幻觉，能够在最深刻的层次上意识到存在，同时也能够作出不会导致恶与痛苦的行动决策。

263

五、各种可供选择的探讨能否调和？

在比较蒂利希、唐君毅、西谷启治各自观点的过程中，我们可以看到有一个深藏的进化过程，它影响着宗教生活之本质的基本走向。我们可以看到，要过这样一种真正的生活，人们可以

---

① 《宗教与无》，1982年版，第34页。

踏上三条各不相同的基本途径：(1)在“存在本身”的命令要求下，群体中的个人通过创造意义而获得实现(参见第三章)。(2)人们作出道德抉择，从而确立自己在变化的宇宙节律中的地位(参见第四章)。(3)人们借助对存在所产生的短暂与相对(或相关)的问题形成彻底的觉悟，解脱对自我幻相的执著(参见第五章)。

这三种选择都从世界的范围着眼，认识到人类境遇中最基本的一些问题，并各自提出解决的方法。它们分别提出了为何如此理解问题的基础，也指明了实施这种解决方法的困难。[①]我们务必要认识到诸多宗教观念之间的相互差异，既不能用我们自己的术语去翻译(转变)某种可加以选择的观点，也不能把自己的观点看作不可改变的。然而在进行对话之际，我们又必须看到对话各方只有把可供选择的观点与自己的立场联结在一起，才能对之有所理解。关键的问题在于人们究竟能够在多大程度上保持跨宗教对话的开放性，以及能够在多大程度上重新解释自己的立场。正如第十四章所指明的，研究者借助对话式的探讨理解宗教生活时，他不仅能够了解另一种人性观，而且还能使之对自己宗教信仰的认识向纵深发展。

人类以往所信奉的宗教形态，以及现代人借以形成自我认同的张力，构成了当代世界的组成部分。当我们探讨自己本性之际，它们都构成了条件与可能性。以此观点来看，理解全人类的宗教生活、反思宗教生活的性质与特征，绝非由少数科学家来探讨的抽象问题。在最深刻(也是最高的)层次上，它们直接与人之所以为人的那些体验密切相关。

---

① 参见斯特伦《真实存在的三种探讨：基督教、儒教、佛教》，载于《东西方哲学》，1982年版，第32卷，第4期，第371—392页。

索　引

（表中阿拉伯数字为原书页码，即为本书边码）